MARÍA INÉS MUDROVCIC

Historia, narración y memoria

LOS DEBATES ACTUALES EN FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

akal
EDICIONES

AKAL UNIVERSITARIA
Serie Interdisciplinar

Director de la serie:
José Carlos Bermejo Barrera

Maqueta: RAG

CREATIVE COMMONS

© María Inés Mudrovcic, 2005

© Ediciones Akal, S. A., 2005

Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España

Tel.: 918 061 996
Fax: 918 044 028

www.akal.com

ISBN-10: 84-460-2063-7
ISBN-13: 978-84-460-2063-9
Depósito legal: M-36.516-2005

Impreso en Cofás, S. A.
Móstoles (Madrid)

MARÍA INÉS MUDROVCIC

HISTORIA, NARRACIÓN Y MEMORIA

Los debates actuales en filosofía de la historia

-akal-
CUESTIONES

A la memoria de mi padre

INTRODUCCIÓN

La historia no siempre despertó la curiosidad del filósofo. Por ocuparse de lo particular, le valió el desdén de Aristóteles que la consideró menos filosófica que la poesía: la reflexión filosófica, atravesada por lo universal, tenía otros lugares de donde abrevar. No corrió mejor suerte en los siglos posteriores, hasta que la modernidad inaugura un campo semántico propio que pone en relación ambas disciplinas: la filosofía de la historia. Desde entonces, el filósofo se ha convertido en uno de los tantos teóricos que, al decir de Hobsbawm, dan vueltas «alrededor de los mansos rebaños de historiadores que pacen en los ricos pastos de sus fuentes primarias o rumian las publicaciones de sus colegas».

El interés del filósofo –cuyas reflexiones no fueron siempre bien recibidas por los historiadores– en los problemas teórico-metodológicos de la disciplina histórica vino acompañado, en los últimos tiempos, de una creciente conciencia del impacto que la historia, en tanto pasado y contexto, ejerce en los más disímiles campos del saber. A pesar de la advertencia nietszcheana acerca de la peligrosidad que el exceso de los estudios históricos ocasionaría en la vida sana de los pueblos, el inicio del siglo nos encuentra instalados en lo que se ha dado en llamar «el giro histórico». Gran parte de la agenda intelectual contemporánea se halla signada por la convicción de que la historia –entendida como proceso– es un ineludible componente de los programas de investigación que atraviesan no sólo a las humanidades y ciencias sociales sino, también, a las ciencias físico-naturales.

Este libro, que reúne una serie de trabajos publicados entre 1998 y 2001[1], está organizado alrededor de tres grandes cuestiones enlaza-

[1] Quisiera agradecer a los editores de las distintas revistas especializadas de nuestro país y del exterior que autorizaron la reproducción de los trabajos que aquí se presentan. La procedencia de los artículos se indica al comienzo de cada capítulo.

das a la manera de un círculo: el problema de la historia en la modernidad, el debate en torno a la narrativa historiográfica y la relación de la historia con la memoria. En efecto, gran parte de las reflexiones teóricas del siglo XVIII acerca de los alcances del conocimiento histórico, estuvieron motivadas por la preocupación de separar a la historia de las *belles lettres* y por legitimar el uso de la razón sobre el de la memoria en la selección de los hechos. Nuestro moderno concepto de historia nace, de un lado, como un intento de priorizar la verosimilitud de los hechos en desmedro de la «elegancia» de la escritura histórica y, de otro, como un esfuerzo por debilitar la filiación que la historia tenía con la memoria desde sus orígenes griegos, en favor de una mayor incumbencia de la razón en la operación historiográfica. Dos siglos después, ambas cuestiones, la escritura de la historia y la relación de la memoria con la historia, retornan como ejes de las discusiones llevadas a cabo en los últimos tiempos en torno a la disciplina historiográfica. Este libro, entonces, también puede ser leído como una historia de reflexiones filosóficas que giran alrededor de ciertos problemas comunes que enlazan los debates contemporáneos con los tiempos modernos.

A pesar del cargo de «ceguera histórica» que pesó sobre los ilustrados, no hubo quizá otra época en que la producción histórica fuese tan abundante y variada. Aun cuando no podamos afirmar que el pensamiento histórico del siglo XVIII estuvo orientado a la formulación de una teoría de la historia, encontramos en Voltaire, Hume y Gibbon –los tres historiadores más grandes de la época– elementos suficientes que ponen en evidencia una importante reflexión teórico-filosófica con relación al problema del conocimiento histórico. Dos son las cuestiones fundamentales alrededor de las cuales pasa el eje de la cuestión. En primer lugar, se intenta definir las fronteras del conocimiento histórico con la consiguiente delimitación de un ámbito propio. Fruto de una toma de conciencia de la peculiaridad de las «disciplinas humanas» con respecto al progreso en el conocimiento del mundo natural, surge la necesidad de determinar un mundo histórico que obedezca a leyes inteligibles para la razón humana frente a un mundo sagrado cuyo último sentido nos permanece oculto. Y, en segundo lugar, la discusión se centra, fundamentalmente, en el tema del método y el modo en que debe escribirse la historia.

Ambas cuestiones, la de los límites del conocimiento y la del método y el modo de escribir la historia, se encuentran, a su vez, vinculadas a un problema fundamental que recorrió todo el siglo XVIII: la determinación de los distintos espacios epistemológicos. El objetivo –definir los principios básicos de cada rama del saber– se tradujo en una tendencia a espacializar los diferentes dominios del conocimiento que se manifiesta en una serie de mapas, esquemas y diagramas, cuyo

exponente más claro sea, quizá, el famoso árbol del conocimiento de la *Enciclopedia*. En este contexto, el pensamiento iluminista acerca de la historia intenta hacer frente a dos tradiciones: aquella que identifica en un campo común a la historia sagrada y a la historia profana, y aquella otra que ve en la historia una rama de las *belles lettres*. De allí el esfuerzo de contraponer el hecho histórico al milagro, señalando los límites que aseguren la eficacia del conocimiento. Y sobre esta discriminación, el intento de definir las pautas de un método crítico que no priorice «la elegancia y la distinción» como características básicas del discurso histórico.

En la tradición humanista que se remonta al siglo XVII encontramos historiadores como Saint Real, Vertot, Varillas, Mézeray y Daniel, todos ellos más preocupados por la forma de la elocuencia que por la verosimilitud de los hechos. El P. de Le Moyne enuncia el principio teórico que los define:

> La Historia es una narración continua de cosas verdaderas y grandes y públicas, escritas con ingenio, con elocuencia y con juicio, para la instrucción de los particulares y de los príncipes y para el bien de la sociedad civil[2].

Enseñanzas morales y fines artísticos eran las preocupaciones de estos historiadores. Ningún principio sólido que permitiese distinguir lo fabuloso de lo verdadero. Ningún criterio que fundamente la selección de los acontecimientos. Ante esta situación, entonces, es necesario emprender la revisión de los marcos teóricos de la historia. Desde esta perspectiva, el proyecto ilustrado se propone asegurar la verosimilitud del hecho histórico, definir criterios que permitan distinguir aquellos hechos verdaderos de los falsos; la fábula y el mito, de la narración veraz; lo posible de lo imposible. Había que, en definitiva, fijar los límites del conocimiento para asegurar su eficacia. Dichos tópicos fueron abordados como intentos de resolver lo que era percibido como problemas importantes en la tradición recibida. Desde esta perspectiva, la historiografía del siglo XVIII constituye una respuesta a cuestiones básicas que atravesaron el pensamiento ilustrado: la relación con Dios, la filosofía de la Naturaleza, la idea de Tolerancia y la cuestión del Progreso social. Dentro de este contexto se inscriben los cuatro primeros capítulos de este libro.

El primer capítulo, «Voltaire y la *Enciclopedia*: la génesis del nuevo campo epistémico de la historia», aborda el problema general de la creencia, lo que permite discutir la cuestión de la creencia religiosa dentro

---

[2] P. DE LE MOYNE, *De l'histoire*, París, 1670, pp. 76-77.

de un contexto más amplio y señalar el papel tutelar que Voltaire otorga a la razón en los asuntos históricos. Si el dogma nos remite a lo ocurrido en tiempos pasados, su discurso debe ser evaluado con los mismos criterios que se utilizan para cualquier historia antigua. Así Voltaire desnaturaliza a la religión al someterla a la filosofía. Los milagros quedan fuera del discurso de lo real puesto que no se ajustan a las leyes naturales. Voltaire trata, de este modo, de establecer la diferencia entre lo histórico y lo religioso, determinando el límite entre lo posible y lo imposible. El criterio utilizado es el derecho de la razón a tratar cualquier testimonio sobre el pasado a la luz de los avances científicos alcanzados. Esto último lleva implícito un nuevo concepto de historia que rompe con la tradición que la emparenta con la memoria. Esta ruptura se encuentra en el seno mismo de la *Enciclopedia*, en el artículo «historia» que escribiera a pedido de D'Alembert.

El trabajo siguiente, «La frontera entre el discurso histórico y el de ficción: la propuesta humeana», analiza la respuesta que diera Hume a los problemas planteados en el capítulo anterior acerca de la creencia en los asuntos históricos y el rol que le compete a la memoria en el tratamiento de los mismos. Paradójicamente, el programa de Hume, que aparece más sólidamente formulado, articulando filosofía e historia, careció, sin embargo, de la eficacia del pensamiento volteriano. Entre los *philosophes* Hume fue, solamente, el «alumno de Voltaire». A pesar de ello, Hume –ocupado por sentar las bases de la nueva «ciencia del hombre»– se propone en el *Tratado* una doble tarea: en primer lugar, el proyecto expreso de formular los principios de la naturaleza humana y, en segundo lugar, justificar la validez del conocimiento histórico, de manera tal que pueda usarlo como base empírica de la nueva disciplina. En efecto, en el Libro I del *Tratado de la Naturaleza Humana*, recurre al criterio de la fuerza y vivacidad de las ideas para diferenciar a la memoria de la imaginación. Sin embargo, esta distinción deriva en serias consecuencias epistemológicas con referencia al conocimiento histórico. El mismo Hume se muestra insatisfecho de la pobreza de la distinción propuesta entre ficción e historia con relación al sentimiento que despiertan. Pero tal como se verá en el presente capítulo, en el Libro II Hume olvida las diferencias rígidas entre ambas facultades y funda la creencia en el discurso histórico y su ausencia en el discurso de ficción en convenciones epistémicas. Como consecuencia de ello, encontramos en la teoría de Hume el presupuesto de una colaboración regular entre la memoria y la imaginación en relación con el conocimiento histórico.

Entre los elementos que subyacen y conforman el modo en que el siglo XVIII pensó la historia se encuentra la idea de progreso, es decir, la convicción de que el proceso histórico conduce a las sociedades a estadios superiores de desarrollo. La fe en el progreso fue, sin em-

bargo, una compleja y difícil combinación de creencias cuyos elementos constitutivos irrumpieron desde los más diferentes campos de experiencia y no puede ser interpretada sólo como la visión secular del esquema cristiano de la historia. Se pueden reducir a dos los intentos por esclarecer la génesis de la interpretación iluminista de la historia. De un lado se trata de mostrar que es el resultado de la secularización del entramado escatológico de la concepción cristiana de la historia; de otro, se rescata la originalidad de la nueva concepción haciendo imposible su derivación teológica. En el capítulo tercero, «La teoría del progreso a partir de la idea de naturaleza», se discutirán las ventajas y desventajas que acarrean ambas teorías tomadas aisladamente. El objetivo será poner en evidencia que el concepto iluminista de la historia muestra una riqueza categorial que es difícil de pensar que provenga (ya sea por derivación u oposición) sólo del esquema cristiano. La imposibilidad de derivar enteramente una teoría progresiva de la historia secular de un marco teológico nos conducirá a buscar en otro suelo la procedencia de tal esquema conceptual. Se propone la idea de Naturaleza como trasfondo a partir del cual son traspuestas las categorías básicas al ámbito de lo humano. Si no podemos negar un proceso de secularización del horizonte cristiano, éste revierte en la historia previo paso por la naturaleza.

Voltaire –defensor moderado de la idea de Progreso– es exponente de la confluencia de las vertientes estática y dinámica de la naturaleza de la primera mitad del siglo. La consideración de la invariabilidad de las leyes que rigen el universo y su defensa del fijismo de las especies lo llevan a interpretar la naturaleza humana como invariable. Sin embargo, la idea de cambio lento –tomada de las transformaciones geológicas– y la idea de desarrollo considerada a partir de la cadena del ser, son aplicadas a los productos humanos. La razón, la industria y las artes mejorarán y la filosofía será difundida. El objetivo del *Ensayo* era mostrar los pasos en que el hombre había avanzado «desde la rusticidad bárbara» de los tiempos de Carlomagno «hasta la gentileza de los nuestros». El último capítulo de esta primera parte, «La historiografía volteriana: una invención crítica», intenta mostrar, tomando como ejemplo paradigmático la obra del señor de Ferney, la complejidad del modo en que la Ilustración pensó la historia. El objetivo será localizar a Voltaire en el momento del viraje que efectúan los tiempos modernos para llegar a comprender las múltiples aproximaciones que permite y los diversos conflictos que conviven en su obra. La cuestión será no intentar eliminarlos sino instalarse en ellos.

Los trabajos reunidos en la segunda parte, «Historia y narración», recorren diferentes aspectos de una polémica que se desata en la década de los setenta y que tiene como eje principal la dimensión literaria de la historiografía. La estructura narrativa de la historia, sujeta

a diversos análisis literarios, semánticos y retóricos, pasa a ocupar el centro de la disputa. Esto, en sí mismo, constituye un fenómeno histórico que revela más acerca de un momento particular de la cultura que lo que dice acerca de la «naturaleza» de la historia. Desde el Renacimiento a los tiempos modernos, la historia fue considerada una cuestión de retórica antes que una empresa científica. Dicha situación se mantiene hasta casi la segunda mitad del siglo XVIII, en que todavía era un género literario, una rama de las *belles lettres*. Pero a partir de allí, el concepto iluminista de historia inicia el paulatino distanciamiento entre literatura e historia, proceso que se completa en el siglo siguiente. Esta etapa de transformación de la historia en empresa científica acarreó, como una de sus consecuencias, que la reflexión acerca de la historia se ocupara, cada vez más, de cuestiones relacionadas con los problemas del conocimiento histórico y sólo, incidentalmente, de cuestiones relativas a la escritura de la historia. La estructura discursiva era considerada subsidiaria del objetivo de conocer lo real pasado que se plantea la disciplina histórica. Sin embargo, los ataques contra el realismo histórico, iniciados ya en el siglo XIX y que, en un primer momento, se centraron en el rol de la subjetividad en el proceso del conocimiento histórico, condujeron, paulatinamente, a poner de relieve la naturaleza lingüística de las narraciones históricas. El objeto histórico comienza a ser considerado, entonces, como un constructo lingüístico antes que una entidad extratextual que el discurso refleja. *Metahistoria*, la obra que Hayden White publicara en 1973, es considerada, tradicionalmente, como el momento inaugural del «giro lingüístico» en historia. A partir de allí, la filosofía de la historia abandona, explícitamente, la perspectiva epistemológica que la había caracterizado hasta entonces, para transformarse en una filosofía del lenguaje. Si el pasado histórico es considerado como un texto, la actividad del historiador consiste, esencialmente, en la labor de traducir dicho texto al texto historiográfico que es esencialmente narrativo. El discurso histórico posee así el carácter de un lenguaje construido a partir de un material que es en sí mismo, lenguaje. Roland Barthes ha sido particularmente persistente en señalar la naturaleza lingüística del texto histórico y en criticar la tendencia a considerar al texto como una copia de una existencia situada en un campo extralingüístico denominado «lo real». En otras palabras, el lenguaje del historiador no es un simple medio o modo transparente a través del cual podamos observar el pasado, sino que constituye el contenido mismo de la historiografía.

Los historiadores, en su gran mayoría, rechazaron estas teorías textuales en las que veían no sólo un ataque a la noción de «historia científica», basada en la investigación rigurosa de las fuentes primarias sino, además, una amenaza a los límites entre historia y ficción, de un

lado, y entre historia y literatura, del otro. Básicamente se consideró que el «desafío posmoderno» conducía a la disolución de la historia al minar la creencia en la objetividad, la búsqueda de la verdad y la aproximación científica del pasado. Dentro de este escenario de enfrentamientos entre filósofos e historiadores se inscribe el capítulo denominado «Algunas perspectivas del debate actual en filosofía de la historia». En las discusiones llevadas a cabo en el marco de la filosofía de la historia a partir del «giro lingüístico», existe un divorcio entre las teorías que centran su atención en la retórica entendida como tropología (H. White) y aquellas que se derivan de la retórica en tanto teoría de la argumentación (N. Struerver). En el presente capítulo se evalúan los alcances y las limitaciones de ambos enfoques, atendiendo especialmente a la recepción de los mismos por parte de los historiadores. Si ambas vertientes son tomadas en forma aislada, se privilegia ora la historia como literatura, ora la historia como política. Sin embargo, ni la tropología ni la topología dan respuesta, a juicio de los historiadores, del principio de realidad que guía a la investigación histórica. Las teorías textuales, al cuestionar la estricta separación entre representación y referente, desafían este presupuesto básico de la operación historiográfica. Esto último nos conduce a intentar dar respuesta a esta cuestión a partir de las convenciones que reglamentan la práctica histórica.

En el capítulo siguiente, «El valor de la narrativa historiográfica en los procesos de interacción social y comunicación», se aborda un aspecto que, en el contexto del debate en torno a la narrativa histórica, ha sido poco tratado. Dado que las teorías textuales casi no aluden a la dimensión pragmática de la historia, es decir, que la elaboración y recepción del discurso historiográfico constituyen acciones sociales, fue descuidada, en el ámbito de la discusión, la función particular que desempeña el texto histórico en la interacción comunicativa. El rechazo de la narrativa, por parte de los historiadores, como un discurso ingenuo propio de la etapa precientífica de los estudios históricos, fue acompañado de un creciente consenso de que la profesionalización de la historia exigía herramientas conceptuales y discursivas más sofisticadas que las que un simple relato puede ofrecer. Como se verá, este abandono de la narrativa como estrategia discursiva tuvo como consecuencia la aparición de una brecha creciente entre la comunidad de historiadores profesionales y la sociedad en la cual ésta está inserta: el texto histórico comenzó a ser generado para ser actualizado por un lector tan competente como el historiador. Uno de los objetivos principales del presente capítulo será mostrar la función que la narrativa histórica ha desempeñado tradicionalmente en la constitución y comunicación social del conocimiento histórico y señalar que dicha función tiene más que ver con la lógica interna de la narración que con

una supuesta mayor accesibilidad como forma discursiva. Es la propia estructura teleológica de la narración la que genera ese «arco de solidaridades» que, al decir de Tulio Halperín Donghi, se tiende entre la representación de los eventos del pasado y el público contemporáneo. La toma de conciencia de esta dimensión olvidada de la historia ha provocado, en los últimos tiempos, un «retorno al narrativismo».

El capítulo titulado «El problema del cambio histórico: un análisis de la relación pasado-presente» puede ser considerado como un punto de articulación entre la discusión de la estructura narrativa de la historia y los problemas que se abordarán en el apartado «Historia y memoria». En efecto, en las polémicas que se dieron en el ámbito de la filosofía narrativista de la historia –una vez superada su fase estructuralista– obras como la de D. Carr y P. Ricoeur[3], que sostienen la continuidad entre la configuración narrativa y la experiencia temporal, abren la tensión entre el discurso histórico, la memoria colectiva y el contexto del historiador. Oponiéndose a tesis narrativistas escépticas, los trabajos de D. Carr y P. Ricoeur, intentan señalar la continuidad entre narrativa y experiencia. Los historiadores narran historias acerca del pasado porque las acciones humanas tienen estructura narrativa, y esta última es una extensión del modo en que los hombres organizan la temporalidad de su propia vida y la vida de la comunidad a la que pertenecen. La narrativa histórica en tanto secuencia continua y acabada de acciones en el pasado genera, por su misma estructura, un vínculo directo con el presente, favoreciendo, en primer lugar, la continuidad sobre la ruptura a la hora de dar cuenta de los cambios históricos y, en segundo lugar, la concepción de un tiempo lineal y único que fluye irreversiblemente hacia adelante. Esta cuestión plantea interesantes problemas acerca de los modos de dar cuenta de las transiciones históricas si se acepta, junto con Braudel, que, en el contexto de la historia, es más apropiado hablar de estratos temporales que de un único tiempo histórico. La pluralidad de «tiempos históricos» autorizaría la utilización de herramientas conceptuales diferentes para cada uno de los estratos. En el presente capítulo se analiza el valor heurístico de las categorías de espacio de experiencia y horizonte de expectativas (Koselleck) y de tradición y tradicionalidad (Ricoeur) para dar cuenta de cambios históricos en el tiempo corto del acontecimiento o medio de la coyuntura. Se intentará mostrar que la articulación temporal pasado-presente se encuentra en directa relación con el tipo de unidades de análisis concretas que suponen diferentes variables de duración histórica.

---

[3] D. CARR, *Time, Narrative and History*, Indianapolis, Indiana University Press, 1986 y P. RICOEUR, *Temps et récit*, París, Seuil, 1983-1985.

La tercera parte, «Historia y memoria», reúne trabajos que abordan, desde perspectivas diferentes, las relaciones entre el pasado histórico y el presente del historiador tomando como eje el problema de la memoria. En efecto, gran parte de la agenda de los historiadores y teóricos de la historia en la segunda mitad del siglo XX puede ser considerada como una puesta en cuestión de la ruptura entre memoria e historia que inaugura la empresa historiográfica iluminista. Después de un periodo de relativo eclipse durante el cual la memoria dejó de ocupar el lugar central que había tenido en la interrogación filosófica de principios del siglo XX con la obra de H. Bergson y aún con los análisis, desde la sociología, de M. Halbwachs concernientes a la memoria colectiva, el problema de la memoria se ha transformado, especialmente durante la última década, en un renovado tema de reflexión ética, política, filosófica e histórica. Los trágicos acontecimientos acaecidos en el siglo pasado han conducido a reevaluar la importancia que reviste una indagación filosófica del tema de la memoria, señalando, a su vez, el carácter problemático y fundamental de su relación con la historia. Dicha relación queda marcada en un doble sentido: de objeto del conocimiento histórico a condición de posibilidad del mismo.

La frase de A. Dupront pronunciada en el Congreso Internacional de Ciencias Históricas de Estocolmo de 1960 acerca de que «la memoria colectiva es la materia misma de la historia», señala la dirección que tomó, en sus comienzos, la reflexión de la relación historia-memoria. En efecto, la memoria, ya sea considerada en su dimensión social o individual, se transforma en el nuevo objeto de la historia. La emergencia de las fuentes orales, después de la Segunda Guerra Mundial, dio lugar a lo que se denominó historia oral. El capítulo VIII, «El recuerdo como conocimiento», está dedicado a recorrer la transición del estatuto de testimonio que el recuerdo posee, en una primera etapa, como referente de «lo que realmente ocurrió» a la convalidación de la importancia que la falibilidad del recuerdo adquiere para una historiografía que comienza a ocuparse, cada vez más, de los diferentes sentidos con los que los actores sociales resignifican el pasado. El pasaje se efectúa desde el acontecimiento recordado como referente a la simbología manifiesta en el relato del recuerdo. Se trata, entonces, de la confrontación entre resemantizaciones dispares de recuerdos más o menos fiables de hechos pasados en desmedro de la problemática de la semejanza entre lo recordado y los eventos acaecidos. Se ha caracterizado a este desarrollo como el «giro interpretativo» en historia oral para distinguirlo de la historia oral «reconstructiva», atendiendo al diferente estatuto epistémico que el recuerdo juega en cada una de ellas.

El capítulo siguiente, «Algunas consideraciones epistemológicas para una Historia del Presente», aborda el problema que la relación

historia-memoria presenta en un género que ha hecho eclosión en los últimos tiempos: la historia del presente o del pasado reciente. La tensión entre el presente y la reconstrucción historiográfica del pasado reciente queda manifiesta en el doble rol que el historiador juega –como sujeto y objeto– en tanto portador, él mismo, de la memoria que pretende reconstruir históricamente. Dicha tensión reabre interesantes cuestiones en lo que debemos entender por conocimiento histórico, puesto que obliga a revisar el presupuesto de la ruptura con el pasado como garantía de un conocimiento histórico objetivo. Con relación a esta última cuestión, dos posiciones pueden ser distinguidas: una que, en el trabajo, se denomina tesis ilustrada para hacer alusión a la ruptura propuesta por Voltaire en la *Enciclopedia* y otra llamada tesis clásica en tanto que alude al mito griego de *Mnemosyne*. La tesis ilustrada define la posición de la historia con respecto a la memoria como ruptura. Por el contrario, la tesis clásica defiende, con diversos matices, la continuidad de la memoria con la historia. Los aspectos epistemológicos de esta discusión se desarrollan atendiendo, especialmente, a los recientes debates historiográficos, como el «caso Goldhagen», que ponen en evidencia las derivaciones ético-políticas que posee toda reconstrucción histórica que transforma en sujetos históricos a generaciones contemporáneas. Se propone, entonces, una definición de «historia del presente» en la que el concepto de generación enlaza la transformación del recuerdo social en objeto de conocimiento histórico.

La historiografía de la *Shoa* y la de otros acontecimientos violentos que recorrieron el siglo XX constituyen un desafío particular para la historia del presente. La posibilidad de una representación realista de los mismos ha puesto en tela de juicio la concepción tradicional de representación. La calificación que han recibido, por parte de algunos historiadores, de eventos-límites e incomparables cuestionaría cualquier aproximación que estuviese mediada por los procedimientos estándar de la historiografía. ¿Cómo representar, entonces, lo irrepresentable, lo que ha sido declarado como más allá de nuestra capacidad de conocer? La ausencia de límites del objeto pondría en evidencia las insuficiencias de las categorías tradicionales y avalaría una nueva estética y ética de la representación «teniendo a Auschwitz como último punto de referencia»[4]. Siguiendo esta línea de pensamiento, E. Wiesel ha afirmado con relación a su propia obra: «Yo no conté algo de mi pasado para que ustedes lo conozcan, pero sí para que sepan que nunca lo conocerán». Dentro de este contexto de discusión,

[4] S. DEKOVEN EZRAHI, «Representing Auschwitz», *History and Memory*, vol. 1, n.º 2 (1996).

algunas vertientes de la historiografía contemporánea han señalado el valor heurístico de la categoría de trauma para el análisis tanto de las experiencias históricas de catástrofes colectivas como de las representaciones de las mismas. Considerando la vasta literatura dedicada al tema de la relación del trauma con la historia, en el capítulo denominado «Alcances y límites de perspectivas psicoanalíticas en historia» se distinguen dos tipos de aproximaciones: una que se ha denominado especulativa y otra que se ha llamado empírica. Se denomina aproximación especulativa de la historia como trauma al modelo teórico que entiende al desarrollo de los procesos históricos –historia como *res gestae*– como el retorno de lo que ha sido históricamente reprimido. La noción de trauma se constituye en clave para interpretar el sentido de la historia al igual que la lucha de clases lo fue para Marx o el desarrollo del espíritu, para Hegel. A la caracterización anterior de la historia como trauma se puede oponer una aproximación empírica del trauma en la historia. En este sentido, el concepto de trauma constituye una categoría de análisis a la hora de dar cuenta de los fenómenos históricos concretos de nuestro pasado reciente. Esta última vertiente autoriza la importación de perspectivas teóricas y técnicas psicoanalíticas y neurobiológicas en el campo de la historiografía. Son varios los problemas involucrados, sin embargo, el argumento del presente capítulo se centra en uno de ellos: el problema ontológico. La idea principal que se intenta sostener es que la temporalidad del trauma es incompatible con la temporalidad de la historia. En otras palabras, si se asume la condición de traumatizadas de las sociedades contemporáneas como consecuencia de los acontecimientos extremos experimentados en el siglo XX, esto mismo hace imposible escribir su historia. En donde hay trauma, no hay historia.

Un pequeño trabajo titulado «La contribución de la historia a una memoria justa» cierra el itinerario de este libro. Allí la interrogación se desplaza hacia los muchos sentidos que contiene el imperativo «¡no olvides!». Sirven de ocasión para el análisis dos acontecimientos ocurridos recientemente. El primero se suscitó el 7 de julio de 2001 en el Festival de Israel cuando el director de la Sinfónica de Berlín, Daniel Barenboim, ejecutó sobre el escenario dos extractos de la ópera de Wagner, *Tristán e Isolda*. Dicha actitud le valió a Barenboim la condena, no sólo de los políticos y de los organizares del Festival, sino también de algunos de los sobrevivientes del Holocausto. Sin embargo, el director siguió insistiendo: «los judíos no deben olvidar a Wagner». El segundo episodio refiere a la publicación, a mediados de 2000, de la edición polaca de *Los vecinos* del historiador J. Tomasz Gross. La condena al libro de Gross no se hizo esperar. A pesar de ello, el 10 de julio de 2001, el presidente polaco A. Kwasniewski, pidió perdón por la masacre judía de la que el libro es testimonio. Ambos aconteci-

mientos sirven de excusa para mostrar que la interacción entre lo universal y lo particular presente en la relación entre la memoria y la historia se articula en el imperativo moral que la apelación a «no olvidar» contiene.

María Inés Mudrovcic
Neuquén, agosto de 2002

HISTORIA Y MODERNIDAD

I

VOLTAIRE Y LA *ENCICLOPEDIA:* LA GÉNESIS DEL NUEVO CAMPO EPISTÉMICO DE LA HISTORIA*

Tradicionalmente se ha acusado al Siglo de las Luces de falta de conciencia histórica. El cargo no sólo proviene del Romanticismo, sino también de autores que –como Collingwood[1]– poseen un reconocido sentido de lo histórico. Sin embargo, aquellos que han asumido la defensa de la Ilustración en este aspecto[2], se encuentran con quienes le señalan la inutilidad de semejante empresa, puesto que consideran que los esquemas conceptuales de la modernidad han caducado. Esta última no es una perspectiva a la que todos adhieran sistemáticamente y que haya dado por finalizada la cuestión. Una nueva polémica parece plantearse, y queda sintetizada, en la respuesta que diera Fukuyama a B. Bourgeois en una entrevista realizada por el diario francés *Le Monde:* «La solución del problema de la historia está acabada desde la Revolución Francesa. Durante dos siglos no pudimos ir más allá de los principios de esa revolución, ni política ni filosóficamente»[3]. Dejando de lado los argumentos esgrimidos por unos y otros, el suelo común compartido es el reconocimiento de que la época actual se define –ya sea como ruptura, ya sea como continuidad desde la modernidad.

Si hemos de buscar un eje común que permita caracterizar la actitud posmoderna, se podría coincidir en que todos comparten la creencia

---

Artículo publicado en *Revista Latinoamericana de Filosofía,* vol. XXI, n.° 1 (mayo de 1995).

[1] En *Idea de la Historia*, México, FCE, 1981, R. G. COLLINGWOOD escribe: «la perspectiva histórica de la Ilustración no era auténticamente histórica, en sus propósitos capitales era polémica y antihistórica», p. 83.

[2] Entre los más conocidos podemos nombrar a W. Dilthey, 1901; F. Meinecke, 1936 y E. Cassirer, 1932.

[3] Entrevista que transcribe el diario *Clarín* (30 de marzo de 1992) bajo el título «¿Se acabó el progreso del hombre?», pp. 14-15.

de que el proyecto de la modernidad ha entrado en crisis[4], proyecto que la mayoría identifica con el de la Ilustración. En este sentido, la crítica a la utopía moderna se centra –fundamentalmente– alrededor de las ideas de progreso y de razón. Se sostiene que los problemas básicos de una cultura heredera de la modernidad derivan, en parte, de la relación que ésta establece con la historia al articularla a partir de los ideales de progreso y razón. Lo que ha entrado en crisis –se afirma– es el tipo de racionalidad científica con que los ilustrados pretenden comprender la realidad humana y desde la que fundan el sentido de la historia como marcha de la civilización hacia una dirección deseable[5].

Si no es abusivo «presentar el tiempo filosófico de las Luces como un humanismo»[6] y si es esta idea de lo humano la que ha entrado en crisis, bien vale la pena volver la mirada al siglo XVIII para considerar de qué modo se articulan los dominios que permiten una nueva reorganización de la *episteme*. El siglo XVIII cristalizó en el concepto las ideas de progreso y civilización y permitió considerar a la humanidad *sub specie temporis*, generando las líneas directrices de nuestro moderno modo de concebir a la historia. La instauración de este nuevo marco conceptual implicó una ruptura con la ortodoxia tradicional. Presentar y analizar uno de los aspectos de este viraje con relación a la historia será el objetivo del presente trabajo.

Aun cuando la Ilustración sea un fenómeno europeo, el pensamiento francés se ha tomado como prototipo. Dentro de este contexto, la *Enciclopedia* se erige en texto representativo. Los verdaderos maestros de ese tiempo, Newton y Locke, fueron traducidos, reinterpretados y popularizados por los «philosophes», fundamentalmente Voltaire. La historia en la *Enciclopedia* no ocupó –sin duda– un papel marginal: más de la décima parte de los 60.000 artículos que se escribieron en los diecisiete volúmenes originales eran de naturaleza histórica[7]. De allí que, en la primera parte, se analizará la posición «oficial» de la *Enciclopedia* con relación a la naturaleza del conocimiento histórico, ligada –a nuestro entender– a aquella tradición que

---

[4] Cfr. H. FOSTER, «Introducción al posmodernismo», en *La posmodernidad*, Barcelona, Kairós, 1985, p. 7.

[5] Así J. HABERMAS dice: «Los pensadores de la Ilustración con la mentalidad de un Condorcet aún tenían la extravagante expectativa de que las artes y las ciencias no sólo promoverían el control de las fuerzas naturales, sino también la comprensión del mundo y del yo, el progreso moral, la justicia de las instituciones e incluso la felicidad de los seres humanos. El siglo XX ha demolido ese optimismo». «La modernidad, un proyecto incompleto» en *La posmodernidad*, p. 28.

[6] S. GOYARD-FABRE, *La Philosophie des Lumières en France*, París, 1972, p. 31.

[7] Cfr. N. N. SCHARGO, *History in the «Encyclopédie»*, Nueva York, Columbia University Press, 1947, pp. 11-12.

podemos remontar a los griegos. Finalmente, en la segunda parte, se intentará mostrar cómo la ruptura del viejo orden conceptual y la génesis del nuevo campo epistémico de la historia se produce en el interior mismo de la *Enciclopedia*: en el artículo «histoire» que Voltaire escribiera a pedido de d'Alembert.

I

Desde sus orígenes se emparenta a la historia con la memoria. Entre los griegos, Mnemosine protege a los historiadores de los estragos que puede causar Lethe, el olvido. Así, Herodoto presenta en el Proemio de sus *Historiai* el resultado de sus investigaciones «para que las cosas hechas por los hombres no se olviden con el tiempo»[8]. Esta tradición es recogida por Bacon que, en el *Novum Organum*, propone clasificar las ciencias de acuerdo a las facultades humanas: memoria, imaginación y razón. Al dominio de la memoria pertenece la historia, puesto que tiene por objeto acumular materiales, recoger los datos de hecho para permitir la inducción. Divide a la historia en dos grandes secciones: 1) la natural y 2) la humana o civil, que también abarca la historia sagrada. La razón no desempeña ningún papel activo en la historia y se encuentra reservada para la filosofía y la ciencia.

La influencia de Bacon es notable en la *Enciclopedia* y es particularmente interesante en el *Discours préliminaire*. D'Alembert inserta una «Explicación detallada de los conocimientos humanos» en donde coloca –siguiendo a Bacon– a la historia bajo el régimen de la memoria, caracterizándola en los siguientes términos: «La historia es de hechos, y los hechos conciernen a Dios, al hombre o a la naturaleza. Los hechos que corresponden a Dios, pertenecen a la historia sagrada; los correspondientes al hombre pertenecen a la historia civil, y los correspondientes a la naturaleza constituyen la historia natural».

Aparentemente, el modelo propuesto por Diderot y d'Alembert no difería mayormente del de Bacon, y tanto es así que fueron acusados de plagio. Sin embargo, conciente del nuevo espacio instaurado, Diderot incluye el árbol de Bacon en el *Prospectus* e insta a la comparación. No es una cuestión de cosas sino de orden[9]. Son casi las mismas cosas presentes en uno y otro árbol, pero ocupando espacios diferentes. Y es el poder del orden el que les confiere el nuevo sentido que transgrede las fronteras conceptuales.

---

[8] HERODOTO, *Historiai*, versión española de B. Pou, Barcelona, J. Gil, 1947, Proemio.

[9] *Prospectus de l'Enciclopédie*, en D. DIDEROT, *Oeuvres complètes*, II, París, p. 147. Se cita: *Prospectus*.

Tanto Bacon, como Diderot y d'Alembert colocan a la memoria como tutela de la historia. La misión que le encomiendan es la de atesorar y cuidar, pasivamente, a los hechos, materia prima para el trabajo del filósofo y del poeta. «Cuando los antiguos llamaron a las Musas hijas de la memoria –ha dicho un autor moderno– acaso se daban bien cuenta que esta facultad del alma es necesaria a todas las demás»[10]. Se necesitan hechos para que la razón los use como base de la inducción. Se necesitan hechos para que la imaginación los transforme en obras de su creación. De Bacon a la *Enciclopedia* se mantiene la filiación entre memoria e historia. A la historia, en principio, se le encomienda la tarea de almacenar y resguardar hechos.

Sin embargo, a la hora de considerar las «ramas» de cada árbol, son varias las diferencias que se nos presentan. En primer lugar, la historia eclesiástica constituye una rama independiente de la historia civil. Esta separación es fácil de comprender: tanto Diderot como d'Alembert consideran al orden sagrado como distinto del orden humano y de ningún modo pueden compartir el interés de Bacon por mostrar la ingerencia divina en los asuntos humanos para refutar «a los que parece que no creen que Dios intervenga en este mundo»[11]. Y, en segundo lugar, se ha invertido –exactamente– el lugar que ocupa la historia natural. Si en el árbol de Bacon ocupa un lugar marginal, en la *Enciclopedia* constituye una de las partes más amplias y que con mayor cuidado se confeccionó[12]. Y es este último problema el que, desde nuestro presente, despierta mayores interrogantes y posee mayores implicancias. De un lado, es válido preguntarse qué entienden los ilustrados por historia natural y cuál es el sentido de su filiación con la memoria[13]. Pero de otro, no deja de ser causa de asombro la temática que abarca y el orden que ocupa.

---

[10] «Discours préliminaire» en la *Enciclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciencès, des arts et des métiers, par une societé de gens de lettres*, vol. I, XX, París, 1824. Se cita: *Discours*.

[11] F. BACON, *The Advancement of Learning*, W. A. Wright (comp.), Oxford, 1876, p. 99.

[12] Cfr. *Discours*, XX, XXI.

[13] La expresión «historia natural» adquiere –durante la Ilustración– dos sentidos netamente diferenciados: uno que podemos denominar ontológico y otro, metodológico. De un lado, la palabra «natural» delimita el grupo de objetos históricos y es este sentido el que está presente en la *Enciclopedia* y al que nos referiremos en este trabajo. Desde esta perspectiva, una cuestión válida a plantear es a qué tipo de hechos hace referencia la «historia natural». Pero, por otro lado, la palabra «natural» tiene una connotación metodológica. Se refiere, así, a la manera de tratar a los objetos históricos. De este modo, la historia natural se opone, por ejemplo, al tipo de historia providencialista, puesto que la primera explica los acontecimientos mediante «causas naturales». Es en este sentido que la encontramos en D. HUME, *The Natural History of Religion* (1757). Cfr. al respecto, A. PINTOR RAMOS, «Histoire naturelle, un concept problematique», *Philosophie* XII, XIII y XIV, t. 3, 1986, 1987 y 1988, pp. 369-387.

Con relación a la primera cuestión, la historia natural comprende los hechos de la Naturaleza. Y son hechos naturales tanto un animal como un cuerpo celeste; una moneda como un vegetal; una montaña como un terremoto. Todavía no existe la dicotomía orgánico/inorgánico (habrá que esperar hasta el siglo XIX para que nazca el nuevo concepto de vida). Al respecto, Foucault señala que hacer la historia natural de un animal, por ejemplo, consistía en seguir «el curso siguiente: nombre, teoría, género, especie, atributos, uso y, para terminar, literaria»[14]. Hacer la historia natural de un ser era desplegar ese mismo ser, determinar sus partes y elementos, sus características y alimentos, y, a través del género y la especie, sus relaciones con los demás.

La historia es testimonio; resguarda el hecho en tanto fue visto, observado. Pero al ordenar así al hecho se lo despoja de su dimensión temporal. El tiempo es mero factor externo. El orden impuesto a los hechos es un orden espacializado, estático, en donde –a lo sumo– la sucesión instaura grados de progreso en la jerarquía establecida. El orden del mundo ontológico –Dios, hombre, naturaleza–, progresivo en cuanto a grados de perfección, tiene su correlato en el mundo epistémico:

> La Historia en lo que se refiere a Dios, [...], se divide en historia sagrada e historia eclesiástica. La historia del hombre tiene por objeto, o sus acciones o sus conocimientos, [...]. Por último, la historia de la naturaleza es la de los innumerables productos que en ella se observan y se divide en una cantidad de ramas, [...]. Entre esas ramas debe destacarse la historia de las artes, que no es otra cosa que la historia de los usos que los hombres han hecho de la Naturaleza [...][15].

Alejados están los ilustrados de la idea de un «evolucionismo», de pensar los seres como resultados de procesos temporales[16], o las acciones humanas como productos históricos. Se hace, entonces, más patente la filiación historia-memoria, en tanto se centraliza en sólo uno de sus aspectos, el de recolección en detrimento del de repetición. Se comprende la memoria en una de sus dimensiones, precisamente en aquella en que el pasado aparenta no tener edad y se confunde con el presente. Memoria es testimonio, facultad que nos proporciona conocimientos directos que son «los que recibimos directamente sin ninguna operación de nuestra voluntad»[17]. Se la rela-

---

[14] M. FOUCAULT, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1981, p. 131.
[15] *Discours*, XVII.
[16] Cfr. M. Foucault, *op. cit.*
[17] *Discours*, XV.

ciona, fundamentalmente, con el ver. La historia, entonces, no debe ser entendida ni como un desarrollo ni como un proceso, sino como un determinado orden desplegado sobre las cosas, puesto que «el país de la erudición y de los hechos es inagotable» y si no se lo ordena caería en un caos. Se retorna al primitivo sentido griego de la memoria. Tras años de oscuridad en que la labor del historiador consistía en copiar, comentar y traducir a los antiguos y que «se creía que, para ser sabios, bastaba con leer, y es mucho más fácil leer que ver»; después de años de repetir lo heredado, se retoma el sentido –presente en Herodoto y Tucídides– de recolectar lo observado[18]. Es el auge de la historia reciente.

Pero este orden espacializado –es corriente la comparación con el mapamundi[19]– impone una determinada jerarquía de seres. Y aquí pasamos a la segunda cuestión a la que aludíamos anteriormente. Diderot y d'Alembert colocan a la historia natural después de la historia del hombre y muestran su asombro ante el hecho de que «el autor célebre que nos sirve de guía en esta distribución ha situado en su sistema a la Naturaleza antes que al hombre, parece, por el contrario, que todo induce a colocar al hombre en el punto intermedio que separa de los cuerpos a Dios y los espíritus»[20]. Este orden no llamaría especialmente la atención a no ser por la jerarquía interna a partir de la que se organizan los seres que forman la historia natural[21].

---

[18] De lo anterior no se desprende que la «recolección de lo observado» sea el único sentido que los griegos atribuyeron a la memoria. Encontramos en Tucídides, por ejemplo, el aspecto de repetición, tal como se desprende del siguiente párrafo de la *Historia de la guerra del Peloponeso:* «Pero me daría por satisfecho con que cuantos quieran tener ante sus ojos la imagen verdadera de los eventos que han ocurrido, así como de eventos semejantes que se espera han de ocurrir de aquí en adelante en el orden de los asuntos humanos, pronuncien que lo que he escrito es útil. Mi historia es una adquisición perenne y no una obra de concurso para ser escuchada y olvidada» (*Historia* I, 22).

Esta acentuación del aspecto de repetición supone un retorno –frente a Herodoto– a la posición substancialista. Al respecto, J. L. CASSANI y A. J. PÉREZ AMUCHÁSTEGUI afirman: «Mientras este Herodoto escribe historia con el único objeto de conocer el pasado, Tucídides introduce la noción extra-histórica de la inexorable repetición de los hechos en forma más o menos circular, y con ello se pone "a tono" con el pensamiento de su época que sólo aceptaban el conocimiento [...] de aquello que fuera inmutable, permanente, substancial», *Del «epos» a la «historia científica». Una visión de la historiografía a través del método*, Buenos Aires, Ábaco, 1980, p. 73.

[19] Cfr. R. DARNTON, *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*, México, FCE, 1987, p. 196.

[20] *Discours*, XVII.

[21] Si bien, siguiendo a Bacon, la historia natural conserva a la memoria como su fuente de conocimiento, su reubicación en el árbol del conocimiento le confiere un nuevo sentido: señala la autonomía de la praxis humana frente a la tutela divina. Lejos están los enciclopedistas de la piedad profunda de Bacon. El desarrollo casi soberbio de la rama de la historia natural –que Bacon consideró «deficiente»– respecto al de la historia eclesiástica (sólo mencionada al pasar en el *Discours*) indica la orientación pragmática y la con-

La historia natural se divide en *Uniformidades de la Naturaleza, Desviaciones de la Naturaleza* y *Usos de la Naturaleza*. En este último *item* se incluyen todas las «artes y oficios» que son resultado de «los diferentes usos que los hombres hacen de la Naturaleza». Al respecto, d'Alembert dice:

> He aquí el método que se ha seguido para cada arte. Se ha tratado:
> 1.° De la materia, de los lugares en que se encuentra, de la manera cómo se prepara [...].
> 2.° De las principales obras que con ella se hacen [...].
> 3.° Hemos dado el nombre, la descripción y la forma de las herramientas [...].
> 4.° Hemos explicado y representado la mano de obra [...].
> 5.° Hemos recogido y definido lo más exactamente posible los términos propios del oficio [...][22].

La pregunta que surge inmediatamente es, ¿qué hacen «las artes y oficios» formando parte de la historia natural?, ¿no es acaso un tema más propio de la historia del hombre ya que ésta tiene por objeto «sus acciones o sus conocimientos»? Diderot, en el *Prospectus*, da cuenta de que con la parte de la historia natural «obligada a diferentes usos» podría hacerse una rama de la historia civil, pero despacha la cuestión sin darle mayor trascendencia.

Era, sin duda, la parte más original de la *Enciclopedia*, pues «entre los que han tratado sobre el tema, el uno no estaba lo bastante enterado de lo que tenía que decir [...] y el otro no ha hecho más que tocar la materia, tratándola como gramático más que como artista»[23]. Era la parte más engorrosa puesto que «como hay poca costumbre tanto de escribir como de leer escritos sobre las artes, las cosas han resultado difíciles de explicar de una manera inteligible»[24]. En suma, una de las partes por la que se define la *Enciclopedia*, instaura su espacio sobre el objeto sobre el que recae (Naturaleza) y no sobre el sujeto que la efectúa (hombre). Y todo esto resulta inexplicable si no caemos en la cuenta que todavía no ha nacido nuestro moderno concepto de historia[25]. Concepto que implica, entre otras cosas, un tiempo

---

fianza en los poderes humanos que los animaba. Sin embargo, tal como lo señala Diderot (*op. cit.*, p. 334), la ruptura con la concepción baconiana se encuentra en la «rama filosófica».

[22] *Discours*, XXXIX.

[23] *Prospectus*, p. 116.

[24] *Prospectus*, p. 117.

[25] La inclusión que la historia natural hace del hombre supone un rechazo del paradigma mecanicista cartesiano con el abismo infranqueable que establece entre el hombre y los animales, y el triunfo de la física experimental newtoniana. Siendo el hombre

histórico como verdaderamente humano y las actividades humanas como resultados de procesos históricos. La historia como lo propio del hombre. Era necesario otro orden para prestarle un nuevo sentido a los seres.

II

La transición entre los siglos XVII y XVIII –época de la famosa «querella de los antiguos y los modernos»– se vio signada por una ola escéptica que pone en cuestión los alcances del conocimiento histórico. La crítica se dirigió principalmente a autores que como Saint-Real y Vertot desfiguraban el hecho histórico en busca de un efecto dramático o literario. La preocupación se centró en poder distinguir el hecho de la fábula. En este sentido Bayle en su *Diccionario* efectúa una crítica tan demoledora, que el resultado es un enorme compendio de hechos inconexos que lograron ser salvados de «las ruinas de la historia»[26]. Convencido de que el conocimiento debe fundarse sobre hechos seguros[27], emprende una lucha demoledora contra los prejuicios, mentiras y errores que los encubren y falsean. La duda, erigida en herramienta metodológica, encuentra en la historia un campo fértil de aplicación. El ataque de Bayle se dirige a la tradición como fundamento del conocimiento empírico. Inicia, entonces, una crítica «imparcial y objetiva» de las fuentes históricas buscando, entre la «enorme masa de ilusiones y fábulas», al hecho veraz y seguro. El resultado es un conjunto de hechos en el que, como bien señala Cassirer, «no existe jerarquía de conceptos, sino una simple coexistencia de materiales, igualmente significativos, que participan en el mismo grado de la pretensión de una exposición completa y exhaus-

---

objeto de la historia natural, cobra relevancia el principio de continuidad de la naturaleza: el orden verdadero de los seres expresa la relación objetiva del mundo vegetal, animal y humano. Sin embargo, tal como veremos en lo que sigue, para Voltaire, si bien el hombre forma parte de la naturaleza y se encuentra cómodo en ella, lo propiamente humano se define como aquello que poco a poco, en el transcurso de los siglos, se ha sobreañadido a la simplicidad natural original. De allí que Voltaire, reivindicando un espacio propio para la naturaleza humana, la separe del contexto de la historia natural.

[26] Pierre Bayle (1647-1706) publica en 1697 su *Diccionario histórico y crítico* con el objeto de «que contuviera una recopilación de los errores que se han cometido, tanto por los que han hecho diccionarios como por otros escritores, y que reuniera bajo cada nombre de persona o de ciudad, los errores referentes a esa persona o a esa ciudad [...]» (carta del 22 de mayo de 1692 a su primo Naudé, citado por P. HAZARD, *La crisis de la conciencia europea*, 2 vols., París, 1942, p. 97).

[27] En este sentido, autores como E. Cassirer (*op. cit.*, p. 227) y S. Goyard-Fabre (*op. cit.*, p. 62) coinciden en reconocer en Bayle al «primer positivista».

tiva»[28]. Comprometido en esta tarea, no encuentra en la razón un punto de apoyo firme, ya que ésta se le revela como más apta para descubrir el error que para encontrar la verdad. En todas las cuestiones hay razones para dudar[29].

Voltaire acusa el legado escéptico de Bayle y en ocasión del terremoto de Lisboa escribe: «La balanza en la mano, Bayle enseña a dudar»[30]. En *El Pirronismo de la Historia,* Voltaire se encarga de presentar a la historia, ya sea como una colección de crímenes e infortunios, ya sea como un compendio de mentiras y relatos fabulosos. Y la misma actitud de escepticismo encontramos en el *art «histoire»* que escribiera para la *Enciclopedia.*

El primer volumen de la *Enciclopedia,* dedicado al conde d'Argenson, aparece en París en 1751, y el 28 de diciembre de 1756, Voltaire envía a d'Alembert su artículo «histoire», temiendo «que sea demasiado largo», pues es un tema sobre el cual «vale la pena hacer un libro»[31]. Para entonces el pensamiento histórico volteriano había llegado a su completa madurez. Ya había publicado *El Siglo de Luis XIV*, y acababa de aparecer el *Ensayo*, por lo que podría pensarse que dicho artículo representa una buena síntesis de la concepción de la historia del señor de Ferney. Sin embargo, si lo abordamos desde esta perspectiva, todas nuestras expectativas son –de algún modo– frustradas, puesto que difícilmente encontramos allí el hilo teórico que nos conduzca en sus obras históricas. Es un trabajo en el que prima, básicamente, una actitud escéptica, y el balance que arroja es claramente negativo. Voltaire no nos habla ni del «espíritu» de los pueblos, ni de los usos y costumbres, ni de leyes, ni de las revoluciones que condujeron a la «época más ilustrada» de los tiempos.

La situación paradójica que se plantea Voltaire es cómo se puede creer en hechos improbables. A partir de allí, intenta sentar las bases de lo que sería una creencia razonable y una creencia justificada. La creencia religiosa, aunque justificada en algunas circunstancias, de ningún modo es una creencia razonable. De este modo, Voltaire reenvía el problema de la fe y los milagros al ámbito de lo irracional. Asimismo, separa la creencia de la certeza. Podemos creer en algo de lo que no estemos suficientemente ciertos. Más allá de la poco convincente argumentación que ofrece al respecto, el problema de la certeza –que Vol-

---

[28] E. Cassirer, *op. cit.*, p. 227.

[29] Al respecto, P. Hazard se pregunta «¿Llegó hasta el escepticismo absoluto? Hubiera llegado si hubiera cedido a la inclinación natural de su espíritu; el juego del pro y el contra era para él el placer supremo», *op. cit.*, p. 104.

[30] VOLTAIRE, «Poème sur le désastre de Lisbonne», en *Oeuvres complètes*, vol. 9, París, 1876-1878, p. 476.

[31] Voltaire, «Correspondence», vol. 5, p. 534.

taire trata en relación directa con la historia– le sirve, además, para discutir la cuestión de los milagros e intentar la búsqueda de criterios firmes que permitan distinguir lo verdadero de lo falso en «asuntos morales». En el artículo –que polemiza abiertamente con el de «certeza» que escribiera M. l'abbé de Prades– Voltaire se revela contra una conciencia histórica construida sobre cánones religiosos. Sin embargo, al hacerlo arroja sobre la historia un manto de escepticismo.

Para Voltaire, las creencias religiosas pertenecen a otro ámbito, el de la fe. A pesar de ello, hasta el presente las historias refieren «tanto prodigios como sucesos naturales», por lo que se debe discriminar lo que él denomina historia profana de la historia sagrada. En este sentido, Voltaire no niega a la historia sagrada, sino que la señala como una especie diferente de la profana. La historia sagrada es «la sucesión de operaciones divinas y milagrosas por las que Dios ha querido conducir antiguamente a la nación judía y a ejercer en el presente nuestra fe»[32] y se opone, como un género distinto a la historia profana. Los hechos a que se refiere pertenecen a un orden distinto y aunque «no podamos creer en la verdad de los mismos por la razón» nos sometemos a ellos por la fe. Los hechos narrados en la historia sagrada no son verdaderos ni falsos, y puesto que sólo deben ser creídos, no hay que juzgarlos de acuerdo a la razón. Por lo que, las acciones divinas no deben mezclarse en la narración de los asuntos humanos.

El único aval que se ofrece para apoyar la realidad de los milagros que pueblan las historias sagradas es que fueron presenciados por testigos. Sin embargo, para Voltaire, sólo alcanzamos certeza en las demostraciones matemáticas o en aquello que conocemos en forma directa a través de una intuición sensible; el resto sólo son probabilidades[33]. Los grados de probabilidad de un hecho pertenecen a un espectro cuyo extremo inferior está determinado por lo que no podemos creer que «es lo que repugna al curso ordinario de la naturaleza humana»[34], y cuyo extremo superior permanece abierto, puesto que ninguna cantidad de probabilidades puede asemejarse a la certeza: «El que oyó decir la misma cosa a 12.000 testigos oculares, no tiene más que 12.000 probabilidades equivalentes a una gran probabilidad, que nunca puede igualar a la certeza». Esta actitud volteriana de afirmar el carácter probabilístico del argumento de los testigos, quita toda posibilidad de certeza ante un hecho histórico. La historia queda reducida así, a un relato de hechos más o menos probables.

---

[32] *Enciclopédie*, vol. 8, art. «histoire», pp. 220-225.
[33] Cfr. *loc. cit.*
[34] *Loc. cit.*

A Voltaire no parece preocuparle mucho este estado de incertidumbre en que arroja a la historia. Es más, se complace en señalarlo en cuanta ocasión se le presenta. En el artículo que venimos analizando se encarga de mostrar que ni la tradición oral nos conduce a la certeza ni los monumentos constituyen «testimonios irreprochables» de eventos históricos. Los orígenes de toda historia lo constituyen los relatos que los padres efectúan a sus hijos y que se transmiten de generación en generación. Estos relatos no son «más que probables en sus orígenes, mientras no choquen con el sentido común, y pierden un grado de probabilidad con cada generación»[35], hasta que la verdad se pierde por completo. De allí que todos los orígenes de los pueblos sean inciertos. En cuanto a los monumentos, Voltaire sólo reconoce tres que puedan arrojar alguna luz en la historia antigua: las observaciones astronómicas de Babilonia, el eclipse central de sol «calculado en la China 2155 años antes de nuestra era vulgar» y los mármoles de Arundel. Estos monumentos sirven sólo para señalar ciertas épocas en la Antigüedad. Estos y cualquiera de otra especie deben ser utilizados para «constatar sólo la antigüedad de ciertos pueblos» y no como pruebas históricas, puesto que a menudo «son monumentos que la credulidad consagra al error». Por ello, las verdades en historia, «sólo son probabilidades» y el historiador al igual que un juez «no podrá jactarse de conocer perfectamente la verdad»[36]. Ésta es, a mi entender, la crítica de Voltaire a una larga tradición que emparenta la historia con la memoria. Y la ruptura se encuentra en el seno mismo de la *Enciclopedia*. De una historia derivada enteramente de la memoria, cuyo objeto es el recuento de hechos, no obtenemos nada más que probabilidades. Del fin principal de este tipo de historia –los hechos– nunca tendremos certeza, sólo probabilidad.

Lo que Voltaire entiende por historia no encuentra allí un espacio epistemológico adecuado. En primer lugar, saca a la historia del dominio de la memoria. Quiere una historia «que hable a la razón». Su objeto es la historia «del espíritu humano», y no el detalle de hechos «casi siempre desfigurados»[37]. Los nuevos criterios de selección asignan a la razón un papel activo y preponderante no sólo a la hora de determinar «lo que pudo haber ocurrido», sino también en la elección de los hechos que merecen ser contados y trasmitidos a la posteridad. Y, en segundo lugar, la historia «debe ser escrita por filósofos» y no por historiadores comunes acostumbrados a «reunir una multitud enorme de hechos que se sobreponen unos a otros»[38]. Y esta historia presidida

---

[35] *Loc. cit.*

[36] Voltaire, «Dictionnaire philosophique», vol. 8, art. «vérité», p. 287.

[37] Voltaire, *Remarques pour servir de supplément a l'Essai sur les moeurs et l'Esprit des Nations*, París, 1763, p. 47.

[38] *Loc. cit.*

por la razón que busca discernir entre los hechos, el «espíritu» que los anima, pertenece a un género diferente que no encuentra cabida en el «árbol del conocimiento». Un nuevo espacio ha sido instaurado, y tan consciente es de ello, que Voltaire acuña el nuevo nombre de «filosofía de la historia».

De este modo ya no importa para Voltaire que los hechos históricos sean meramente probables y que esta falta de certeza arroje una sombra de escepticismo sobre la historia. Ya no importa, pues el objeto de la historia es distinto, no es historia de hechos fundada en la memoria, sino una historia de «espíritu» dirigida a la razón, o como lo expresa Voltaire: es «la historia del espíritu humano y no el detalle de hechos desfigurados». Una historia plagada de hechos cuya veracidad no se puede comprobar es una historia falsa, una fábula, –en tanto relato de hechos falsos. Y la «falsedad es casi siempre más que el error; la falsedad cae sobre los hechos, el error sobre las opiniones»[39]. Sin embargo, el nuevo género de historia no puede caer nunca en fábula, a lo más en el error, puesto que «hay muchas falsedades en los historiadores, pero errores en los filósofos».

Si en el artículo «histoire» de la *Enciclopedia* buscamos el hilo que nos conduzca a lo que Voltaire entiende por historia, paradójicamente nos lleva en la dirección contraria. Es allí donde, asumiendo el concepto de la tradición, lo critica y lo enfrenta. Pero si la «filosofía de la historia» no tiene cabida en el «árbol enciclopédico», no es sólo por el nuevo rol que le asigna a la razón en un ámbito que hasta ahora estaba reservado a la memoria. Se trata, además, de un viraje que conduce a lo que la modernidad comienza a entender por historia. Sólo una alusión al comienzo del artículo nos indica la magnitud de la ruptura: «La historia natural es la parte más importante de la *Enciclopedia*, que *impropiamente* se llama historia; *no es más que una parte esencial de la física*»[40]. La historia, fundamentalmente humana, acaba de nacer.

[39] *Enciclopédie*, art. «histoire».
[40] *Loc. cit.* La cursiva es nuestra.

II

LA FRONTERA ENTRE EL DISCURSO HISTÓRICO Y EL DE FICCIÓN: LA PROPUESTA HUMEANA*

Muchos son los trabajos dedicados al análisis de las teorías humeanas de la memoria y la imaginación. La mayoría coincide en que los logros de Hume al respecto son insuficientes, alcanzando «inconsistencias que llegan a proporciones épicas»[1]. Este estado de la cuestión ha llevado a algunos comentadores a perder las esperanzas de encontrar nuevos argumentos que pudieran apuntalarlas. Por el contrario, sus esfuerzos se encaminan a elucidar las consecuencias perniciosas que esta teoría ha provocado en el tratamiento, por parte de Hume, de otros temas directamente relacionados con ella. Y en esta situación se encuentra el conocimiento histórico.

Sabido es que Hume presenta su teoría de la historia en estrecha relación con los contenidos de la memoria. La legitimidad de cualquiera de los hechos que figuran en un relato histórico se deriva del testimonio de quienes «fueron testigos de vista a espectadores del suceso» (T. 83)[2]. El recuerdo del suceso garantiza la verdad del testimonio, puesto que «la memoria preserva la forma original en que se presentaron sus objetos» (T. 9). Por el contrario, las fábulas de los poetas, plagadas de «caballos alados, fieros dragones y gigantes monstruos» son una prueba de «la libertad de la imaginación para trastocar y altera el orden de sus ideas» (T. 10). Esta aparente oposición entre las operaciones de la memoria y la imaginación, traería aparejadas

---

* Trabajo publicado en *Revista Latinoamericana de Filosofía,* vol. XVII, n.º 2 (primavera de 1991).

[1] J. PASSMORE, *Hume's Intentions,* Cambridge, 1952, p. 94.

[2] Se cita por la edición a *A Treatise of Human Nature,* L. A. Selby-Bigge (ed.), segunda edición con el texto revisado por Ph. Niddith. La traducción al castellano ha sido tomada de la edición de Félix Duque (Editora Nacional, Madrid, 1981).

graves consecuencias epistemológicas en el tratamiento de las condiciones de posibilidad del conocimiento histórico. Una de ellas es el cuestionable criterio de fuerza y vivacidad con el que Hume distingue a aquellas ideas de la memoria que fundarían, en definitiva, nuestra creencia en cuestiones históricas.

Malinterpretaríamos la teoría humeana del conocimiento histórico si confinamos el rol de la memoria y de la imaginación dentro de tan estrechos límites. Creo que Hume, al tratar de encontrar un criterio epistemólogico fuerte para la creencia, fuerza –hasta la oposición– los caracteres de la memoria y la imaginación. De allí que resulte tan insatisfactoria –aun para el propio Hume– la distinción entre ficción e historia con respecto al sentimiento que despiertan (cfr. T. 97). Pero libre de las presiones epistemológicas del libro I del *Tratado*, Hume, fundamentalmente en el libro II, olvida las distinciones rígidas entre ambas facultades. Esto último abre un nuevo camino con relación a la historia pues nos permite fundar la creencia en ella en un criterio más firme que el de la mera distinción fenoménica entre recuerdos y ficciones. Mi argumento, en lo que sigue, intentará probar que la creencia en el discurso histórico y la falta de ella en el de ficción se basa, en última instancia, en convenciones epistémicas.

Como consecuencia de lo anterior, trataremos de mostrar, en la segunda parte de nuestro trabajo, que la teoría de Hume da cuenta de una colaboración regular entre memoria e imaginación en cuanto al conocimiento histórico se refiere. En ambos discursos dichas facultades desempeñan roles distintos con relación a los objetos propios de su ejercicio. Sin embargo, respecto de la coherencia del relato, la imaginación cumple en el discurso histórico una función análoga a la desempeñada en el discurso de ficción.

I

¿Por qué creemos en los sucesos que nos relatan los historiadores?

La respuesta que Hume se formula en reiteradas ocasiones (cfr. T. 83, 95, 123, 188) puede ser reconstruida a partir de tres vías diferentes. La primera de ellas es la que el propio Hume presenta de un modo directo y sobre la que recaen las críticas de los comentadores. Me refiero al camino que intenta derivar la creencia en los sucesos que narran los historiadores de la fuerza y vivacidad de las ideas de la memoria de los testigos. Este criterio, fuertemente psicológico, jugaría un rol central, al menos, en el *Tratado*. En la *Investigación*, por el contrario, Hume se inclina por un criterio más objetivo, cuyas reglas de evidencia aparecen sistematizadas en la sección «De los milagros». Sin embargo, creo que de los textos humeanos se desprende

una tercera respuesta que tiene que ver con la distinta actitud que asumimos ante un discurso histórico y otro de ficción. Actitud que debe ser entendida como un acuerdo tácito, intersubjetivo y, por lo tanto, público.

Hume presenta el problema en un pasaje muy citado del *Tratado*:

> Es claro que cuando dos personas comienzan a leer un libro, tomándola la una por obra de ficción y la otra por historia real, ambas reciben las mismas ideas y en el mismo orden; pero ni la incredulidad del primer lector ni la credulidad del segundo impiden *que ambos atribuyan al autor del libro el mismo sentido* (T. 97-98. La cursiva es nuestra).

Presenta la misma situación «Acerca del estudio de la historia». En esta ocasión Hume nos relata que había enviado *Las vidas paralelas* de Plutarco a una amiga suya «asegurándole, al mismo tiempo, que no había en ellas una palabra de verdad desde el principio al fin. Ella las leyó con atención hasta que llegó a las vidas de Alejandro y César, cuyos nombres había oído por accidente; me devolvió entonces el libro reprochándome por haberla engañado»[3]. Ambas situaciones describen el aparentemente paradójico cambio de actitud que asume el lector según él crea que el texto que tiene delante ha sido escrito por un historiador o por un novelista. Trataremos ahora de mostrar, a partir de las argumentaciones humeanas, cómo se explica este cambio, intentando fundar nuestra creencia en el relato de los historiadores por otra vía distinta a aquella que la deriva de la fuerza y vivacidad de las percepciones. De ser esto posible, encontraríamos una respuesta a ese callejón sin salida que señala Noxon en el tratamiento humeano de la creencia en asuntos históricos: «Hume se queda con la trivial pero interesante proposición intacta de que creemos que las afirmaciones históricas son verdaderas porque creemos que son históricas»[4].

Debemos notar que no hay ninguna propiedad distintiva, ya sea semántica o sintáctica, que distinga al texto histórico del de ficción. O como lo expresa Hume en el pasaje citado anteriormente, ambos lectores «reciben *las mismas ideas y en el mismo orden*». El poeta puede situar sus objetos «ante nuestros ojos en sus verdaderos colores tal como esos objetos deben haber existido»; por lo que la creencia no es

---

[3] D. HUME, «Of the Study of History», *Essays Moral, Political and Literary,* Indianapolis, 1987, p. 564.

[4] J. NOXON, «Remembering and Imagining the Past», en D. Livingston (ed.), *Hume, a Re-evaluation,* Nueva York, 1976, p. 272.

algo que pueda ser provocado por el tipo de ideas o el orden en que se presentan en el texto[5]. Ahora bien, ¿qué es lo que provoca que en un caso creamos que lo que el autor afirma es verdadero y en el otro no? La respuesta de Hume es que nuestra creencia surge porque los hechos narrados en el texto histórico se hallan establecidos «por el testimonio unánime de los historiadores» (T. 83) ¿Implica esto caer en un círculo? Creo que no.

El hecho de que sepamos que el autor del texto que tenemos delante es un historiador, nos *determina* a esperar que las afirmaciones que allí se vierten son verdaderas. La «fuerza de esta evidencia moral» se deriva de la experiencia, del mismo modo que mi determinación a creer que la piedra que arrojo al aire caerá, puesto que «*la unión* entre motivos y acciones tiene la misma constancia que en cualquier operación de la naturaleza» (T. 404). Ahora bien, esta «*evidencia moral*», como Hume la denomina, no consiste sino en ciertos principios a los que nos atenemos, referentes «a las acciones de los hombres y derivados de la consideración de sus motivos, carácter y situación» *(loc. cit.)*.

Si no existe ninguna propiedad interna distintiva entre el discurso de ficción y el discurso histórico, lo que cuenta –entre otras cosas– es la intención o motivo del autor cuando lo compone. Un poeta no intenta escribir un discurso acerca de lo real ni pretende que lo creamos. Situación del todo opuesta a la del historiador. Este modo de comportarse del poeta y del historiador es constante y uniforme, adquiriendo –«sus motivos y acciones»– una conexión regular. Esta unión constante entre la intención del autor y el tipo de discurso que compone tiene –para Hume– la misma influencia sobre nosotros que cualquier operación de la naturaleza, de modo tal que nos determina a inferir la existencia de uno ante la presencia del otro (v. g., si sabemos que el autor del libro es un historiador, inferimos «sin la menor vacilación» que el discurso versa acerca de lo real).

Estos principios a los que aludíamos anteriormente y que se derivan de «la experiencia que hemos tenido de la humanidad» nos lleva a depender de «la veracidad del historiador». Sin ellos, la historia no sería posible (T. 114). De este modo, el historiador se encuentra sujeto a determinadas reglas de carácter normativo que regulan su actividad. Estas reglas –al igual que todas las reglas generales que, para Hume, «se derivan del hábito y la experiencia»– nos permiten juzgar las actividades del historiador de un modo más constante puesto que «*convenimos* en mirarlo desde algún punto de vista *estable y general*» (T. 582). Esta

[5] Para ceñirnos más al ejemplo, consideramos esos relatos de ficción posibles, es decir, que se ajustan al curso normal de la experiencia. El *Robinson Crusoe* de Daniel Defoe, contemporáneo de Hume, es un caso. Es en este punto donde el criterio de vivacidad se muestra insuficiente, como el propio Hume lo manifiesta en el apéndice del libro III.

convención o acuerdo define los límites de aplicación de las reglas de manera tal que nos permite identificar un texto como un poema o una historia[6]. En primer lugar, acordamos que el historiador tiene la intención expresa de afirmar la verdad de lo escrito, o como dice Hume, deducimos de «los caracteres y figuras escritos sobre el papel [...] que la persona que los ha producido debía querer afirmar tales hechos; la muerte de *César*, el éxito de *Augusto* o la crueldad de *Nerón*» (T. 405). En segundo lugar, creemos que el historiador está en una posición en la que puede dar pruebas de la evidencia de lo afirmado, ya sea considerando los testimonios contrarios, el carácter y número de los testigos, el modo de dar su testimonio, etc. (T. 112). Y por último, confiamos que el historiador también crea en lo que relata y que no le guía interés alguno en «engañarnos, especialmente porque si lo hubiera intentado habría tenido que exponerse a la burla de sus contemporáneos, en una época en que aquellos hechos estaban confirmados por ser recientes y universalmente conocidos» (T. 405). Así, esperamos de cualquier persona que intente escribir un libro de historia que se acomode a las reglas anteriores y si encontramos que falla en alguna de ellas, afirmamos que sus proposiciones son falsas o que sus argumentaciones son defectuosas. La actividad del historiador se encuentra enmarcada por este conjunto de reglas de las que el lector también participa en tanto que aborda el texto como texto histórico. En otras palabras, el lector de una obra de historia sabe que el autor ha debido respetar ciertas condiciones que reglamentan su actividad[7]. Este acuerdo o convención, del que tanto participan el autor como los lectores, define las condiciones de posibilidad que originan nuestra aprobación epistémica del discurso histórico. Y es por eso que cuando leemos un texto que *sabemos* que ha sido escrito por un historiador, creemos que los sucesos relatados ocurrieron en determinada fecha y determinado lugar, es decir, las ideas que nos presenta son *sentidas* de un modo diferente. La experiencia nos dice que este tipo de personas deben ajustar su actividad a ciertas reglas si pretenden recibir el nombre de historiadores[8].

---

[6] Nuevamente «la uniformidad de la naturaleza humana» que Hume –en cierta medida– presupone, le impide considerar que estas reglas que regirían la actividad del historiador también están sujetas a cambios históricos. Estas reglas –tal como Hume las entiende– definen al historiador moderno. De allí el juicio negativo que le merecían las historias antiguas, mezclas de «fábulas y verdades».

[7] Esto mismo es también válido «en política, guerra, comercio o economía»: las actividades humanas están regladas de tal forma que «no hay posibilidad de actuar o subsistir» sin atender los principios que las rigen. «El comerciante confía en la lealtad y pericia de su agente o delegado. El hombre que da la orden de que se le sirva la cena no duda de la obediencia de sus criados.» (T. 405)

[8] Hume en el apéndice del libro III, quejándose de la insuficiencia del criterio de la fuerza y la vivacidad para explicar este cambio de actitud que asumimos según el texto sea de ficción o histórico, parece inclinarse más a explicarlo a partir de las reglas generales:

El principio general de este acuerdo que rige para el discurso histórico es que las palabras (el texto), que despiertan en nosotros ideas, se correlacionan con el mundo. Y ésta es la convención que es rota en las ficciones. Y creo que el resultado insatisfactorio que Hume obtiene de la descripción de la experiencia que vive el lector de ficciones se debe, en parte, a la confrontación defectuosa entre ficción y mentira. En un primer momento Hume parece no distinguir entre un autor de ficción y aquel que meramente miente.

> Nunca nos proporciona satisfacción alguna la conversación con quienes han adquirido el hábito de mentir... Aunque los poetas sean mentirosos de oficio, se esfuerzan en todo momento por dar aire de verdad de sus ficciones (T. 121).

Parecería que ser poeta o mentiroso fuesen la misma cosa. Sin embargo, unos párrafos más adelante, Hume agrega:

> [...] los autores trágicos toman prestadas sus fábulas o, al menos, los nombres de sus principales personajes, de algún conocido pasaje de la historia; y no *hacen esto para engañar a los espectadores*... (T. 122, la cursiva es nuestra).

Lo que distingue las ficciones de las mentiras es que el autor de las primeras participa de una convención diferente que le permite escribir algo que él sabe que no es real, aunque *no tiene intención de engañar*. El mentiroso, por el contrario, intenta que creamos lo que dice, aunque viola a sabiendas los principios que rigen cualquier discurso con pretensión de realidad, el histórico incluido. A pesar de que sabe que su discurso no está conectado con nada real, lo expresa como si lo estuviera para provocar nuestro asentimiento. Por el contrario, tanto el autor de un texto de ficción como el lector saben de antemano y «a primera vista» que los incidentes que allí se desarrollan deben ser «tenidos por ficticios y por mero producto de la fantasía» (T. 122). Se opera un corte en el enlace del discurso con el mundo que rige en la convención que regula lo verdadero. En este caso, «observamos... que tales ficciones no están conectadas con nada real, y es esta observación la que hace *nos prestemos*, por así decirlo, a la ficción, pero a la vez es causa de que sintamos la idea de un modo muy diferente a como sentimos las convicciones *eternamente establecidas* basadas

---

«En tanto, no puedo dejar de decir ahora que la gran diferencia en el modo de sentir ambas ¡el entusiasmo poético y la convicción seria! procede en alguna medida de la reflexión y las reglas generales».

en la memoria y la costumbre...» (T. 631, la cursiva es nuestra). Aquel que lee un texto de ficción «se presta» a unas reglas de juego diferentes a aquel otro que lee un texto histórico. Y lo que en este último es una exigencia legítima, *i. e.*, que el autor crea en lo que afirma o que aporte pruebas de su evidencia, constituye en el primer caso una violación a la convención establecida. Esta convención o «sistema poético de las cosas... aunque no sea creído ni por ellos ni por los lectores, se toma normalmente como base suficiente de cualquier ficción» (T. 121).

II

Este enlace con el mundo real que debe respetar el discurso histórico no debe ser entendido como una «conexión a priori» entre testimonio y realidad. Por el contrario, es el fruto de inferencias, cuyo resultado será más o menos probable según sea la conformidad entre el testimonio y la experiencia. No hay ninguna *necesidad* en la historia más allá de la determinada por las inferencias. A su vez, este enlace con la realidad tiene que ver la distinción entre hechos históricos y hechos ficticios. Para Hume, el hecho histórico debe estar enraizado, en definitiva, en la memoria o en los sentidos, pues de lo contrario «nuestro razonamiento sería quimérico o infundado... y entonces no existiría ni creencia ni evidencia» (T. 83). Los historiadores se ocupan de sucesos que han ocurrido en un tiempo y un lugar determinados, sucesos que fueron, en un principio, observados y recordados, mientras que los poetas y autores de ficciones se ocupan de sucesos inventados y en sus narraciones es fácil observar que «la naturaleza está allí totalmente alterada» (T. 10). Memoria e imaginación cumplen roles distintos con relación a la historia y a las ficciones. Estos roles se refieren fundamentalmente a los diferentes objetos sobre los cuales se ejercen. En cuanto a la ontología del discurso, la imaginación no desempeña ningún papel en la historia. La memoria es la fuente primordial de los sucesos históricos puesto que su función es preservar «la forma original en que se presentan los objetos» (T. 9).

Sin embargo, algunos trabajos de ficción poseen elementos no-ficcionales, una cierta «mezcla de verdad y falsedad» (T. 122):

> [...] Es evidente que los poetas utilizan este artificio de tomar de la historia los nombres de sus personajes y los acontecimientos principales de sus poemas con el fin de procurar una admisión fácil de la obra entera, haciendo así que ésta produzca una impresión más profunda en la fantasía y las afecciones» *(loc. cit.)*.

Dentro del «sistema poético», el autor se referirá a lugares o eventos reales, intercalándolos con las referencias ficticias, haciendo así posible que tratemos a la ficción como una extensión de nuestro conocimiento fáctico. Esto último provoca, según Hume, una más fácil recepción de la obra.

Pero más allá de la naturaleza de la clase de eventos de que se ocupan los historiadores y los autores de ficción y en lo que la memoria y la imaginación juegan roles distintos, Hume marca un punto para la convergente colaboración de ambas en el discurso histórico: la coherencia del relato. Hume reconoce la imposibilidad de escribir la historia basada punto por punto en los testimonios derivados de la memoria y los sentidos. Dado que el historiador deber reconstruir «la serie de acciones en su orden inicial... intenta en su relato tratar cada eslabón de esta cadena». Sin embargo, encuentra blancos que debe llenar, por lo que «suple por conjetura aquello de lo que no tiene conocimiento, y siempre tiene conciencia de que, cuanto menos inconexa sea la cadena que presenta a sus lectores, más perfecta es su obra» (T. 34). Y es allí donde la imaginación suplementa los datos de la memoria imponiendo coherencia al relato. La actividad de la imaginación no debe ser entendida aquí como creación de eventos, sino como el establecimiento de «cuál pudo haber sido el caso» a partir de los testimonios de que se dispone. Si la oposición entre «verdad» y «falsedad» correspondía anteriormente al binomio hecho recordado/hecho inventado, el calificativo de probable o improbable es aplicado ahora a la composición narrativa cuya unidad se debe a la coherencia que le otorga la imaginación.

Concordamos con las críticas de los comentadores que coinciden en calificar a la teoría humeana de la memoria y la imaginación como insuficiente. Creemos que su punto más débil reside en derivar la naturaleza de la creencia de un criterio psicológico y subjetivo tal como lo es la fuerza y vivacidad de ciertas percepciones. Pero más allá de ello, pienso que los textos humeanos permiten una fundación epistémica de la creencia basada en un criterio intersubjetivo que posibilita la diferente actitud asumida ante un texto de ficción y otro de historia. A pesar de que su interés filosófico por sentar las condiciones de conocimiento fáctico lo llevara, en un primer momento, a marcar límites rigurosos entre memoria e imaginación, encontramos que esta rigidez no se mantiene cuando debe dar cuenta de las estrategias del discurso histórico.

III

LA TEORÍA DEL PROGRESO A PARTIR DE LA IDEA DE NATURALEZA*

Se pueden reducir a dos los intentos por esclarecer la génesis de la interpretación iluminista de historia. De un lado, se trata de mostrar que es resultado de la secularización del entramado escatológico de la concepción cristiana de la historia; de otro, se rescata la originalidad de la nueva concepción haciendo imposible su derivación teológica. En lo que sigue intento mostrar las ventajas y desventajas que acarrean ambas teorías tomadas aisladamente. El objetivo será poner en evidencia que el concepto iluminista de historia muestra una riqueza categorial que es difícil de pensar que provenga (ya sea por derivación u oposición) sólo del esquema cristiano. La imposibilidad de derivar enteramente una teoría progresiva de la historia secular de un marco teológico nos llevó a buscar en otro suelo la procedencia de tal esquema conceptual. Se propone la idea de Naturaleza como trasfondo a partir del que son traspuestas las categorías básicas al ámbito de lo humano. Si no podemos negar un proceso de secularización del horizonte cristiano, éste revierte en la historia previo paso por la naturaleza.

En primer lugar, según señalamos, se ha tratado de derivar el pensamiento moderno de la historia del mesianismo judío y la fe cristiana en la salvación a partir de la secularización de su entramado religioso. «[...] nos atrevemos a decir que nuestra conciencia histórica moderna se deriva del cristianismo, ello puede solamente significar que la concepción escatológica del Nuevo Testamento ha abierto la perspectiva de una consumación final, originalmente más allá, y al fin dentro de la existencia histórica. Por consecuencia de la conciencia cristiana,

---

* Artículo publicado en *Cuadernos de Filosofía*, año XXIII, n.° 37 (mayo de 1992).

nosotros poseemos una conciencia histórica, tan cristiana por derivación como no cristiana por consecuencia»[1]. En general, se ha puesto el acento en la procedencia cristiana de nuestra conciencia histórica, más bien que en sus consecuencias no cristianas. Es más, es común el señalar que el pensamiento histórico moderno se constituye a partir de la secularización de la fe cristiana en la escatología. Con esto se afirma que el esquema moderno de la historia se corresponde –básicamente– con el esquema cristiano, lo que supone, al menos, tres cosas: a) adopción de la concepción lineal del tiempo, b) desacralización de los acontecimientos históricos, y c) conversión de la fe en la Providencia por la fe en el Progreso. Esta perspectiva comienza a prevalecer a partir de 1932 cuando el historiador norteamericano Carl Becker describe la idea de Progreso corriente en el siglo XVIII como una versión secular de la idea de redención[2]. Es sostenida también por Collingwood[3] y se torna una interpretación clásica a partir de la obra de Löwith, *El sentido de la historia*. Esta teoría define una continuidad entre las concepciones cristiana y moderna de la historia.

Anterior a esta «nueva ortodoxia» –entre fines del siglo XIX y la década del treinta– prevalece la idea de que la modernidad concibe la historia a partir de la idea del progreso y que ésta representa una adquisición propia del iluminismo dieciochesco. Según esta perspectiva, la modernidad entiende a la historia de un modo fundamentalmente distinto de las concepciones premodernas, y la diferencia está signada por el rol que juega la idea de Progreso en la configuración del tiempo histórico. «La idea de universo que prevaleció en la Edad Media y la orientación general del pensamiento humano eran incompatibles con algunos de los postulados fundamentales que requiere la idea de Progreso»[4]. El ya clásico libro del historiador inglés, J. Bury, *La idea del progreso*, constituye el exponente más claro de esta teoría. Bury considera a la teoría histórica del siglo XVIII como el resultado de un proceso que se inicia en el siglo XVI y que consiste en rebelarse contra la tiranía que la Antigüedad y el Medioevo ejercían en ámbitos diferentes. Así, Copérnico contra Galileo; la anatomía de Vesalio contra Galeno; Bruno contra Aristóteles y los seguidores de la doctrina del Progreso contra los partidarios de la Providencia.

Para Bury, erigir el progreso como eje de la historia supone un cambio en el modo de concebir la estructura del tiempo histórico y una

---

[1] K. LOWITH, *El sentido de la historia*, Madrid, Aguilar, p. 223.

[2] C. BECKER, *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*, New Haven, Conn, 1932. Cfr. H. RITTER, *Dictionnary of Concepts in History*, Connecticut, Greenwood Press, Inc., 1986, p. 340.

[3] R. G. COLLINGWOOD, *Idea de la Historia*, México, FCE, 1981, p. 58.

[4] J. BURY, *Idea del Progreso*, México, FCE, 1981, p. 58.

diferente interpretación de la praxis histórica. En primer lugar, el progreso supone «una síntesis del pasado y una previsión del futuro». La historia progresiva necesita de tiempo y tiene el futuro como condición de posibilidad. Es una teoría para la que el presente histórico constituye la perspectiva privilegiada a partir de la cual se dirige una mirada retrospectiva que evalúa las mejoras sucesivas de la sociedad humana y proyecta en el futuro un avance acumulativo en la dirección deseada. Es el futuro, en su condición de abierto y temporalmente distante, el que hace posible –entre otras cosas– la idea de progreso. Esto último es de vital importancia, pues si hubiere alguna razón para pensar que «el tiempo de que dispone la humanidad llegará a su final en un futuro próximo» la idea del desarrollo progresivo de la humanidad perdería vigencia y «desaparecería automáticamente»[5]. Con respecto a la praxis histórica, ésta debe ser «el resultado necesario de la naturaleza psíquica y social del hombre, y no debe hallarse a merced de ninguna voluntad externa»[6]. Es la sociedad humana la que se instala como agente histórico y sus productos constituyen el único patrón que da cuenta del incremento positivo de los adelantos, dejando prever un futuro mejor que el pasado. Para Bury es el progreso continuo del conocimiento humano de su entorno el que funda la fe en el progreso histórico, ya que hay menos evidencia en favor de la «perfectibilidad» moral y social del hombre.

Esta interpretación de la historia a la luz de los logros progresivos del hombre no podría haber surgido –según Bury– ni en la Antigüedad clásica ni en el Medioevo. Con relación a la estructura de tiempo, los griegos carecían de suficiente perspectiva temporal para elaborar semejante síntesis y poseían demasiada veneración por la Antigüedad. Las ideas de la Moira, la teoría de los ciclos y la creencia en el cambio continuo conspiraron contra la doctrina del progreso. Por otro lado, tampoco el Medioevo ofreció un ambiente propicio para que se desarrollara esta concepción histórica. En principio, la doctrina de la Providencia, ordenando e interviniendo en los acontecimientos históricos, el pecado original como impedimento de mejora moral en el hombre, y el día del Juicio como fin inminente querido por los cristianos, operaron como elementos en contra. Bury sólo rescata la concepción lineal del tiempo, que permitió que la teología intentara elaborar un significado para la sucesión de acontecimientos y la noción de *ecumene* con la idea de unidad y totalidad que supone, como únicos elementos que la doctrina cristiana aportaría para favorecer –con el transcurrir del tiempo–, la aparición de la teoría del Progreso.

---

[5] J. Bury, *op. cit.*, p. 17.
[6] J. Bury, *op. cit.*, p. 16.

Por el contrario, la «nueva ortodoxia» acentúa la dependencia moderna con la tradición hebreocristiana. Esta dependencia estaría dada en la adopción de la estructura lineal del tiempo y en la transmutación de la fe en la Providencia por la fe en el Progreso. Fundamentalmente, se piensa en la concepción cristiana del tiempo en términos de ruptura con respecto al tiempo circular de los griegos. De este modo se intenta poner de manifiesto lo irreconciliable de ambas perspectivas para acentuar así la novedad del pensamiento cristiano. El tiempo fue creado simultáneamente con el mundo, tiene un comienzo y un fin absolutos. Ha dejado de ser el tiempo indefinido de los griegos; es lineal, se inicia con la Creación y finaliza el día del Juicio Final.

El tiempo cristiano es irreversible y otorga a la historia puntos fijos: «1) la creación, inicio absoluto de la historia; 2) la encarnación, inicio de la historia cristiana, y 3) el juicio universal, fin de la historia»[7]. La historia adquiere una dirección y en la sucesión de hechos, Dios interviene personalmente: el acontecimiento se transforma en teofanía[8]. La revelación es histórica. No lo es solamente porque la huella de Dios puede leerse en los acontecimientos fundadores del pasado o en un acabamiento futuro, sino porque la revelación orienta «la historia de la práctica y engendra la dinámica de las instituciones»[9].

Es esa dirección, considerada desde el fin, lo que otorga un sentido a la historia, y es este proceso linear, controlado por la Providencia divina, el que se transforma –al secularizarse– en la moderna idea de progreso. Progreso y Providencia coinciden al proponer dirección a los acontecimientos. En la idea de Progreso habría desaparecido la meta preestablecida, trastocándose en un fin abierto e indefinido. Las intervenciones sagradas son sustituidas por acontecimientos fundantes indicativos de las adquisiciones acumulativas de la humanidad.

De este modo, la continuidad entre las concepciones cristiana y moderna estaría dada por la adopción de la modernidad de la estructura temporal del cristianismo: adquisición definitiva para Occidente. Sin embargo, esta linearidad no es una dirección vacía. Progreso y Providencia operan como puntos *ad quen* y *ab quo* por los que la sucesión adquiere sentido. Esta interpretación no desconoce el abismo que separa ambas concepciones con relación a la praxis, pero está orientada a resaltar su continuidad.

---

[7] J. Le Goff, *Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso,* Barcelona, Paidós, 1991, p. 65.

[8] M. Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Labor, p. 98.

[9] P. Ricoeur, *Fe y Filosofía*, Buenos Aires, Docencia, 1990, p. 169.

Ambas corrientes interpretativas ponen el acento en aspectos diferentes. Se señala la continuidad a partir de la estructura temporal; por el contrario, se considera la ruptura al atender a la dimensión pragmática.

En este último sentido se afirma que el cristianismo introduce una nueva dimensión, la fe, que instaura un enorme abismo entre la comprensión humana y los designios divinos. Abraham debe sacrificar a Isaac, pues Dios se lo ha pedido. Abraham no comprende el porqué del sacrificio, pero trata de llevarlo a cabo por un acto de fe. Esta nueva dimensión religiosa revela a un Dios personal, inmiscuido en los asuntos humanos y para el que «todo es posible». Frente a esta experiencia religiosa queda establecida la praxis del hombre. El obrar humano, dentro de la tradición cristiana, queda caracterizado como pecado, como culpa y como libertad (en tanto libertad de obedecer). El mal no es algo que llega al hombre desde fuera, sino que es «destino interiorizado». Es lo que Ricoeur llama «tradición penitencial»[10], algo presente en el hacer, en tanto que es humano. El pecado es de toda la humanidad, y define nuestra situación ante Dios. No se puede resolver racionalmente pues la conciencia, la razón, también engañan. El pecado «habita» en el hombre, y revela la radical impotencia del obrar humano, la limitación fundamental entre el obrar y el poder. El pecado se manifiesta en la conciencia culpable. «La culpabilidad revela, de este modo, la maldición de una vida bajo la ley»[11]. Hay una valoración negativa de la naturaleza humana y su obrar dentro de la tradición cristiana. El mal es resultado de la actividad del hombre y a partir del pecado original, toda la humanidad se encuentra cautiva. Nos reconocemos miembros de la clase universal en tanto somos partícipes del mal. No se es verdaderamente libre en este mundo, de allí la esperanza cristiana que abre al futuro. Pero no a un futuro histórico como ámbito del accionar humano, sino a una dimensión que podemos denominar transhistórica, posterior al Juicio Final. Es la revelación la que orienta la historia, pero sus designios últimos permanecen desconocidos para el hombre. Los que gobiernan «se sienten que no pueden prever el curso que el futuro tomará, mucho menos pueden forzarlo»[12]. La historia no es tiempo moldeado por el hombre, de allí que su trama sea inextricable. Cristo es el «Señor de la historia»[13].

Se ha querido ver en esta visión negativa de la dimensión práctica humana el obstáculo principal que señala la ruptura entre el pensamiento cristiano y moderno. Se acentúa que la visión histórica que

---

[10] P. Ricoeur, *Introducción a la simbólica del mal*, Buenos Aires, Megápolis, 1976, p. 9.
[11] P. Ricoeur, *op. cit.*, p. 173.
[12] J.-B. Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle*, Flammarion, 1966, p. 404.
[13] K. Lowith, *op. cit.*, p. 211.

engendra la idea de progreso se instaura a partir del reconocimiento de un ámbito fundamentalmente humano en el que el hombre, en su sentido plenamente positivo –ya sea como sujeto individual o colectivo– es el protagonista desde el cual se concibe el desarrollo histórico. Bury ve en esta idea de sujeto que origina la red conceptual que funda la realidad histórica moderna el resorte principal que permite pensar la historia como progreso. Pues sujeto es aquel capaz de proponerse fines, promover iniciativas, elegir alternativas, en definitiva, de actuar.

Otra de las estrategias a utilizar para resaltar la discontinuidad entre el pensamiento histórico iluminista y el cristiano consiste en señalar las afinidades de este último con la concepción griega. En este sentido se reconoce que la idea de progreso no podría haber surgido ni entre los griegos ni entre los cristianos, dado que existe en ambos pensamientos una desvalorización del momento histórico actual, decadente con respecto a los momentos históricos precedentes.

En efecto, hay en el cristiano un desprecio por el mundo producto de la creencia en el reinado de los mil años de Cristo de acuerdo al texto apocalíptico. Así para el pseudo-Bernabé:

> El mundo durará seis mil años, significados por los seis días de la semana, ya que el día del Señor es mil años (Sal 90, 2; 2 Pe 3, 8). En el séptimo milenio aparecerá el Hijo de Dios, destruirá el anticristo, todo será renovado y los justos reinarán con él sobre la tierra. Todo será una preparación para el día octavo, que es el de la resurrección[14].

Con la venida de Cristo estamos viviendo la última de las etapas, más allá de la cual espera el Reino de los Cielos, fuera de todo tiempo histórico[15]. En el comienzo del mundo, Adán es colocado en el Paraíso, lugar de beatitud perfecta, pero después del pecado la humanidad queda sujeta a la muerte y a una marcha progresiva hacia la destrucción.

Esta creencia en un estado de cosas mejor, ubicado en el pasado y que luego entra en un periodo de corrupción, también se encuentra presente entre los griegos. Platón lo expresa en el *Político* (296c). Tanto

---

[14] A. CATURELLI, *El hombre y la historia. Filosofía y teología de la historia*, Buenos Aires, Guadalupe, 1956, p. 43.

[15] A pesar de que los Padres lo hubieran aceptado, el cristianismo convertido en religión oficial del Imperio romano, condena al milenarismo. Esto significará no considerar al *eschaton* como acontecimiento inminente y aceptar la historia. Se quiso ver en esto a la primera manifestación de la idea del progreso. Cfr. M. ELIADE, *Mito y realidad*, Madrid, 1978, p. 73.

cristianos como griegos proponen una salida a este estado de decadencia. Entre estos últimos, la única esperanza de volver a un estado mejor la proporciona la creencia de que todo devenir es cíclico, que la sucesión de los acontecimientos gira en forma de círculos, por lo que –a intervalos regulares– se volverá al punto de partida. Para los cristianos la promesa de salvación eterna se encuentra fuera del mundo y del tiempo.

Ambos –griegos y cristianos– consideran que los eventos históricos son controlados por otros factores, además de la voluntad humana. Esto debe ser entendido selectivamente, en el sentido de que implica sólo que «ciertas cosas necesariamente ocurrirán, y no que todo ocurre necesariamente»[16]. Este factor «no-humano» está representado en el pensamiento griego por el concepto de Moira y en los cristianos por la Providencia. Platón hace aparecer a las moiras como hijas de Ananké (necesidad) (*Rep.* 617c) y son las que introducen la ceguera en la acción, precipitando al hombre a la perdición. Esta idea de destino o *fatum* que se precipita sobre los hombres y contra lo que nada pueden los afanes humanos es recogida posteriormente por la tragedia[17].

En el cristianismo encontramos un elemento similar que Collingwood denomina «un sentido de la ceguera humana en la acción»[18]. Para san Agustín, la naturaleza humana después del pecado original está tan corrompida y débil que no puede llevar a cabo ninguna acción buena sin el auxilio de la gracia que proviene de Cristo. Esto trae como consecuencia que el hombre sea ignorante de sus propias acciones, ya que sólo Dios comprende su sentido último y su necesidad dentro del concierto de los sucesos mundiales.

Este sentimiento de que el mundo de la praxis se halla gobernado por una fuerza ajena al hombre y que escapa a su comprensión origina –entre griegos y cristianos– una actitud compartida de temor y resignación ante el futuro. El futuro es algo que no se puede controlar, puesto que hay un poder que puede torcer cualquier proyecto propuesto, pero no por ello el futuro es indeterminado e incognoscible. Si el futuro es obra de los dioses o forma parte del plan divino es también por voluntad divina como accedemos a su conocimiento. El oráculo en Grecia y los profetas en la tradición judeocristiana cumplen esa función. Pero este conocimiento sobre el futuro no da poder sobre él, los hombres no pueden forzarlo ni mucho menos torcer su curso. Temor, resignación y esperanza son las únicas actitudes posi-

---

[16] W. H. Dray, *On history and philosophers of history*, Nueva York, 1989, p. 105.
[17] W. Jaeger, *Paideia*, México, FCE, 1971, p. 145.
[18] R. G. Collingwood, *op. cit.*, p. 53.

bles. Temor y resignación ante eventos que no dependen de la voluntad humana, y esperanza por la salvación que arribará al final.

Mas, por otro lado, si abandonamos el mundo de la praxis para atenernos al esquema temporal, varios estudios tienden a revertir la interpretación convencional que atribuye a los griegos una concepción cíclica que los cristianos habrían superado. Así, Momigliano sostiene que ningún historiador pensó en términos de recurrencia y concluye afirmando que aunque «los filósofos griegos pensaron en términos de ciclos, los historiadores griegos no lo hicieron [...]. Ningún historiador antiguo, según yo recuerdo, escribió alguna vez la historia de un Estado en términos de nacimientos y muertes»[19]. Y en otro sentido, Le Goff argumenta que la concepción cíclica también se encuentra presente en el pensamiento cristiano, sobre todo en «el tiempo circular de la liturgia, vinculada con las estaciones y que recuperaba el calendario pagano»[20].

Pero más allá de las disparidades en las interpretaciones todos concuerdan en que la idea de recurrencia constituye un intento de explicar los fenómenos históricos en términos de regularidades naturales (año solar, fases lunares, ciclo vital), mientras que la concepción lineal cristiana se construye en términos de escatología. Lo que sí está en discusión es si la idea de progreso es una creación de la modernidad o una secularización del entramado escatológico de la concepción cristiana. En ambos casos el patrón temporal propuesto (ciclos naturales y escatología) operan como marcos externos a los propios fenómenos históricos y a partir de lo que estos últimos se ordenan.

Con relación a esto último, el progreso supone cambio, en tanto proceso cuyos resultados son evaluados a partir de hechos anteriores. Se relaciona con conceptos tales como desarrollo o movimiento, e introduce la idea de continuidad que está dada a partir de un eje temporal que atraviesa las situaciones humanas. Ni griegos ni cristianos tenían las categorías adecuadas que les permitieran pensar el tiempo «desde dentro». Si el cosmos es «eterno e inmutable», para los filósofos atenienses el orden presente no podía ser resultado de un cambio progresivo. El concepto de creación dentro del cristianismo implica una limitación similar. La creación se relaciona con irrupción, como lo que acontece súbitamente y no como fruto de evolución. Para cristianos y judíos, el tiempo histórico es una sucesión de acontecimientos únicos, individuales, significantes en sí mismos. «Si el nacimiento de Cristo hubiera representado el resultado natural de una

---

[19] A. MOMIGLIANO, «Time in Ancient Historiography» en *History and Theory* 6 (1966), pp. 13-14.

[20] J. Le Goff, *op. cit.*, p. 57.

fase del desarrollo histórico, habría habido una motivo para estudiar sus antecedentes»[21]. Cada intervención de Dios es personal y no se reduce a una manifestación anterior ni deriva de ella. El acontecer histórico se convierte, entonces, en teofanía[22].

Continuidad y cambio son dos elementos que supone el progreso pero que no encontramos en la categoría de tiempo tal como era pensada por griegos y cristianos. El intento de derivarlo de un proceso de secularización del esquema providencialista cristiano deja sin respuesta a esta cuestión. Por otro lado, llama la atención que la idea de progreso –tan central a la concepción iluminista de historia– no sea usada corrientemente sino a partir de la segunda mitad del siglo. Así, Bury, refiriéndose a los enciclopedistas, afirma:

> La creencia en el Progreso era la fe que los mantenía aunque, preocupados por los problemas de mejoras inmediatas, dejaran aquella noción más bien vaga y poco definida. La palabra aparece poco en sus obras. La idea recibe un tratamiento subordinado a otras ideas entre las que había crecido: Razón, Naturaleza, Humanidad, Ilustración *(lumières)*[23].

Pero es precisamente la idea de naturaleza la que –a mi entender– domina el pensamiento de las luces, y de la que se derivará –en definitiva– el intento de trazar la historia como progreso. Y esto en dos sentidos. En primer lugar, «naturaleza» delimita un ámbito epistemológico, un determinado horizonte de saber. «Natural» es aquel conocimiento que se obtiene a la luz de la sola razón y en este respecto se opone a conocimiento revelado, a aquella esfera del saber que pertenece al reino de la Gracia. Es así que debe entenderse el término tal como es usado por Hume en dos de sus obras, *Natural History of Religion* y *Dialogues concerning Natural Religion*, que provocan el elogio de Voltaire. De este modo, historia natural se opone a historia revelada, en tanto las explicaciones de los acontecimientos no introducen elementos de los que la razón no puede dar cuenta[24]. Pero por otro lado, el término naturaleza determina un ámbito objetual al que se accede a través de un esquema categorial propio y que va a sufrir –durante el siglo XVIII y sobre todo en su primera mitad– profundas mo-

---

[21] S. TOULMIN y J. GOODFIELD, *El descubrimiento del tiempo*, Buenos Aires, Paidós, 1968, p. 56.

[22] Cfr. M. ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, Labor, Barcelona, 1983, p. 98.

[23] J. Bury, *op. cit.*, p. 151.

[24] Cfr. A. PINTOS RAMOS, «Histoire Naturelle, un concept problématique», *1986-1987-1988 philosophie XII, XIII, XIV*, Tolouse, Cedex, France, p. 370 y E. CASSIRER, *La Filosofía de la Ilustración*, México, FCE, p. 57.

dificaciones que serán trasladadas al ámbito de lo humano. Es en el reino de la naturaleza donde primero eclosionan los conceptos de continuidad, cambio y futuro como posibilidad abierta, que al ser traspuestos al dominio de lo social permiten entender la historia como progreso. La naturaleza constituye –al decir de Foucault– ese *apriori* histórico de la época que actúa como condición de posibilidad para que determinados temas sean vistos como problemas y para que ciertos conceptos delimiten un espacio ontológico diferente. Si cambiamos el giro de la argumentación, y en vez de hacer derivar la concepción que el iluminismo tiene de la historia del marco escatológico cristiano atendemos a esta fundamentación «desde abajo», quizá se expliquen mejor aquellas falencias que aludíamos al comienzo.

Hacia fines del siglo XVII y comienzos del XVIII, el término «naturaleza» había caído en un relativo descrédito producto de la interpretación animista del Renacimiento. Se lo emparentaba con el panteísmo, vitalismo y ciencias ocultas. Esta situación comienza a revertirse por influencia del mecanicismo cartesiano que intenta delimitar lo que es ciencia de lo que no lo es. La oposición se planteaba entre un universo inteligible para la ciencia mecánica o un mundo gobernado por la magia y el misterio. Descartes, Newton y Leibniz van a contribuir desde perspectivas diferentes a forjar esa idea que los ilustrados poseen de la naturaleza y que encuentra su espacio epistemológico en lo que se llama «historia natural». Un universo que funciona como una máquina perfecta bajo leyes universales del movimiento que rigen el mundo de cuerpos extensos cuyo conocimiento –la geometría pura– preside a la física, es el legado cartesiano que extiende sus raíces hasta bien entrado el siglo XVIII. Así sentimos su eco en la definición que la *Enciclopedia* da a la palabra naturaleza:

> Cuando se habla de Naturaleza no se entiende hoy ya otra cosa más que la acción de los cuerpos entre sí, en conformidad con las leyes que estableció el Creador. En ello consiste el sentido total de la palabra, la cual no es sino un modo abreviado de explicar la acción de los cuerpos, y aún estaría mejor explicada si dijésemos en su lugar la frase *mecanismo* de los cuerpos[25].

El impacto cartesiano es dispar entre los ilustrados. Mientras que Voltaire condena su desapego a los hechos[26], Montesquieu expresa respeto y admiración:

---

[25] *Enciclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une societé de gens de lettres*, t. 22, Ginebra, pp. 756-757.

[26] Cfr. VOLTAIRE, *Oeuvres complètes, «Dictionnaire Philosophique»*, art. «cartesiano», se cita: *Dic.*

> Ese gran sistema de Descartes, que no puede leerse sin asombro; ese sistema, que vale él solo por todo aquello que han escrito hasta ahora los autores profanos; ese sistema, que alivia a la Providencia de un peso tan grande, que la deja actuar con tanta simplicidad y grandeza; ese sistema inmortal, que será admirado a través de todos los tiempos y las revoluciones todas de la filosofía, es una obra cuya perfección habrán de considerar con una especie de envidia todos los que razonan[27].

Dos son los puntos del sistema cartesiano que tienen consecuencias directas sobre nuestro tema: el rol de Dios y el fenómeno del tiempo. El universo-máquina de Descartes necesita de un artífice que lo ponga en movimiento: Dios. Su existencia garantiza la del mundo que se comporta según leyes mecánicas por Él establecidas. Atrás queda el Dios bíblico inmiscuido en los asuntos naturales en cuyo curso intervenía a voluntad. Las leyes de la mecánica son inteligibles a la razón humana. La Mano de Dios se restringe a la acción de poner en marcha el universo. La física mecanicista conduce paulatinamente a un mundo cuyos encadenamientos se pueden explicar matemáticamente. La naturaleza comienza a ser transparente.

El segundo punto a señalar es la consecuencia que trae aparejada la doctrina de la extensión infinita del mundo en el espacio. Tal como lo señala Toulmin esto constituye el inicio para transferir la misma cualidad al tiempo; tampoco éste no tendría ni principio ni fin[28]. Paulatinamente esto opera en la dirección de destruir la organización tradicional del mundo:

> El fantasma que durante siglos había acosado la mente de los cristianos, el de la inminente destrucción de todo el cosmos, comenzó a debilitarse. Quizá los principios matemáticos en los que se basa la naturaleza no pudieran ser alterados por los pecados del hombre y continuarían operando sin cambios durante un futuro previsible[29].

Comienza a ser posible un futuro abierto, segundo rasgo esencial señalado por Bury de la teoría del progreso.

Sin embargo, la crítica volteriana a Descartes recoge ese sentir de los ilustrados que se remonta a las enseñanzas de Bacon, pasa por Locke y desemboca en Newton. Los hechos son fuente de verdad y aunque su dinámica obedezca a leyes universales, éstas de ningún

---

[27] MONTESQUIEU, *Observations sur l'histoire naturelle*, Pléiade, p. 39.
[28] S. Toulmin y J. Goodfield, *op. cit.*, p. 855.
[29] *Loc. cit.*

modo poseen espíritu geométrico. Newton invierte el planteo cartesiano: son la observación y la experimentación los nuevos principios de las ciencias. El universo de Newton no es un mecanismo que el físico deba desentrañar, sino un conjunto de relaciones matemáticas que expresan el encadenamiento empírico de los fenómenos. Esta imagen matemática de la realidad expresa su estructura eterna. Hacia mediados del siglo, la generalización del paradigma newtoniano es evidente. Hume considera que la «única fundamentación sólida que podemos dar a esa misma ciencia del hombre deberá estar en la experiencia y en la observación»[30]. Un programa similar –pero aplicado a la historia– emprende Montesquieu:

> Primero estudié a los hombres y me pareció que, dentro de esa diversidad infinita de leyes y costumbres, no se dejaban llevar solamente por sus fantasías. He fundamentado los principios, y he visto que los casos particulares se acomodaban a ellos por sí solos: que las historias de todas las naciones no eran sino su resultado; y que cada ley particular se entrelazaba con otra, o dependía de alguna otra ley más general[31].

La insuficiencia de la explicación mecanicista para entender el dominio de los seres vivos y la acentuación de las bondades de la observación y de la experimentación van a confluir para facilitar el pasaje de un orden estático a una imagen dinámica del universo. Esta transición que se opera en la primera mitad del siglo XVIII se puede reconstruir en la utilización que hace Buffon del aspecto dinámico de la filosofía newtoniana haciéndolo operar sobre la Cadena del Ser. Es esta vía la que debemos transitar para ver cómo eclosionan las categorías epistemológicas que hacen posible entender de qué modo los ilustrados comprenden al hombre y su historia.

El principio de atracción era el cuarto elemento –luego de la materia, el movimiento y el espacio– que constituía el universo de Newton. A este principio, Newton lo entendía matemáticamente pues «se guardará el lector de pensar que mi intención fue la de designar por medio de tales palabras una especie de acción, de causa o de razón física»[32]. Sin embargo, esta actitud no fue conservada por sus discípulos más cercanos, quienes lo interpretaron como una auténtica propiedad de la materia. Si bien es cierto que esto reintroduce el concepto de «fuerza oculta» de la naturaleza y que a partir de 1740, la divul-

---

[30] D. Hume, *Treatise*, Introduction, XX.

[31] MONTESQUIEU, *Esprit des Lois*, Préface, Pléiade, II, p. 229.

[32] I. NEWTON, *Principia Mathematica*, Definición VIII.

gación de la filosofía newtoniana desemboca en un neopanteísmo, no es menos cierto que rescata –frente a la naturaleza mecánica de los cartesianos– una imagen más dinámica cuyas prolongaciones se pueden rastrear en el interior mismo de ese saber que constituye la historia natural.

Por otro lado, en el espíritu de la discusión científica se registra la idea de la Gran Cadena; influyentes figuras del siglo XVIII aceptaban indiscutiblemente esta noción[33]. Si bien Voltaire la ataca, su crítica apunta a la transformación que sufrió la escala de la naturaleza aristotélica en el Medioevo, en la que se la interpretó como una jerarquía religiosa de seres creados: «Esta jerarquía complace a las buenas gentes, que creen ver en ella al Papa y a sus cardenales, seguidos de los arzobispos y de los obispos, tras de los que van los curas, los vicarios, los sacerdotes, los diáconos y los subdiáconos, cerrando la marcha de los frailes»[34].

La cadena se extendía de los seres superiores a los inferiores, cuya partida era el hombre. Así la describe Locke:

> En todo el mundo corpóreo visible no vemos vacío o abismos. A partir de nosotros el descenso se produce por pasos graduales, y una serie continua en que cada paso difiere muy poco del siguiente. Hay peces que tienen alas y no son extraños en las regiones aéreas; hay algunas aves que son habitantes del agua [...]. Y cuando consideramos el poder y la sabiduría infinitos del Hacedor, tenemos razón para pensar que es adecuado a la armonía del universo [...] el que las especies de los seres también asciendan, por grados suaves, desde nosotros hasta su infinita perfección, así como vemos que descienden gradualmente a partir de nosotros[35].

La jerarquía se establecía a partir de una continuidad y una discontinuidad entre los seres: el ser más perfecto de una clase se relacionaba con el ser menos perfecto de la clase superior. Las clasificaciones de Buffon y Linneo toman uno u otro rasgo respectivamente. Si las especies de Linneo se basaban en aspectos discontinuos, organizadas a partir de una sola característica de diferenciación, Buffon, por el contrario, clasificaba agrupando en familias y atendiendo a la mayor cantidad de características que permitieran establecer una continuidad. Pero aun

---

[33] A. LOVEJOY, *The Great chain of Being. A Study of the History of an Idea*, Cambridge, Mass, Harvard University Press, p. 183. Citado por M. C. IGLESIAS, *El pensamiento de Montesquieu*, Alianza, 1984, p. 189.

[34] VOLTAIRE, *Dictionnaire*, art. «cadena de seres».

[35] J. LOCKE, *An essay concerning Human Understanding*, libro III, cap. VI, Londres, Routledge and Sons, p. 362.

Linneo, al agrupar al hombre junto a los monos superiores en el orden de los primates, reconoce una continuidad entre éstos y aquél. Esto supone una ruptura con respecto a la concepción cristiana que establece un hiato al hacer del hombre la imagen de Dios. Sucesivamente, unos tras otros aparecen los seres ordenados en una red continua. La Ilustración toma de la naturaleza el sentimiento de continuidad.

Ya señalamos que el paradigma mecanicista resulta insuficiente como único modelo epistemológico para explicar el mundo de los seres vivos. La observación newtoniana se transforma en precepto que es condición de posibilidad de la historia natural. Observar y describir para ordenar y clasificar. La inclusión del hombre como objeto de la historia natural permite la transferencia del concepto naturaleza –originariamente aplicado al mundo vegetal y animal– a un ámbito objetual que queda determinado como naturaleza humana.

Sin embargo, en esta jerarquía de seres las especies son fijas. El tiempo, a comienzos de siglo, no era una dimensión a tener en cuenta. La fijeza de las especies ya había sido establecida por Aristóteles y se afirma en el siglo XVII, cuando el naturalista John Ray establece que cada especie de plantas estaba determinada por las simientes. Esto concuerda con el concepto de mundo creado: Dios crea el universo de una vez para siempre, los seres no pueden transformarse ni tener historia, son perpetuamente iguales a sí mismos. Este fijismo de las especies se traslada a la especie humana: Hume, Voltaire, Montesquieu, todos coinciden en afirmar la invariabilidad de la naturaleza humana. Donde primero estalla la posibilidad de la existencia de un dinamismo temporal es con la antigüedad de los fósiles y la evidencia de diferentes estratos en la corteza terrestre.

Según el relato del Génesis, la antigüedad de la tierra era sólo de 6000 años, pero fósiles y testimonios geológicos demostraban una antigüedad mayor. La inmutabilidad y la inmovilidad comienzan a ser cuestionadas. La tierra comienza a tener su historia. Se hace evidente que su aspecto actual es resultado de cambios lentos y que hay seres que se han transformado y que han desaparecido. Es Buffon quien introduce este dinamismo en la Escala de los Seres. En su *Escala Natural*, que empieza a publicarse a partir de 1749, introduce la acción del tiempo y fija el origen de los fósiles y estratos geológicos. Sin embargo, aunque la idea de cambio lento comienza a hacer mella en el pensamiento ilustrado, no va acompañada –en principio– por una valoración positiva. Las transformaciones no deben ser entendidas como mejoras progresivas. La imagen de perfección va unida a la de decadencia, lo que constituye un obstáculo para poder pensar el progreso. La idea de decadencia deriva del marco teológico en el que hay una dirección inversa: lo inferior procede de lo superior. Habrá que esperar la obra de Bonnet para poder romper este círculo:

> Habrá un progreso continuo y más o menos lento de todas las especies hacia una perfección superior, de modo que todos los grados de la escala serán continuamente variables en una relación determinada y constante [...]. El hombre, transportado a una morada más adecuada a la inminencia de sus facultades, dejará al mono y al elefante ese primer lugar que ocupaba entre los animales de nuestro planeta [...]. Habrá Newtons entre los monos y Vaubans entre los castores. Las ostras y los pólipos serán, en relación con las especies más elevadas, lo que los pájaros y los cuadrúpedos son con respecto al hombre[36].

Si bien, tal como reconoce Foucault, no debe interpretarse el párrafo en una dirección evolucionista, ya que se trata del «desarrollo constante y global de una jerarquía ya establecida», es suficiente como para entender su proyección al plano social y posibilitar la idea de progreso que impera en la segunda mitad del siglo.

Bury reconoce tres estadios en la historia de la idea de progreso:

> Hacia 1860, la Idea de Progreso entró en el tercer periodo de su historia. Durante el primer periodo, hasta la Revolución Francesa, había sido utilizada incidentalmente [...]. En el segundo periodo se intuyó su inmensa significación y se iniciaron investigaciones para encontrar una ley general que la definiera y la fundamentara [...].
>
> Alrededor de 1850, la idea era familiar en Europa pero no era aceptada universalmente como una verdad obvia [...]. Entonces, como un nuevo Galileo, intervino Darwin en 1859. La aparición del *Origen de las Especies* cambió la situación al desmentir definitivamente el dogma de la inmutabilidad de las especies [...]. El *Origen de las Especies* condujo al tercer estadio en los avatares de la idea del progreso[37].

Los tres estadios que señala Bury coinciden con las tres etapas que podemos indicar para la idea de Naturaleza.

A este fin reconocemos un primer periodo que se extiende desde fines del siglo XVII hasta 1740 aproximadamente, caracterizado por la transición del paradigma mecanicista al newtoniano. Dios se retira fuera de los límites del universo, la naturaleza es transparente a la explicación racional, comienza a pensarse el futuro como posibilidad

---

[36] C. BONNET, *Palingénésie philosophique*, en *Oeuvres complètes*, t. VII, pp. 149-150, citado por M. FOUCAULT, *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, 1981.

[37] J. Bury, *op. cit.*, pp. 299-300.

abierta, y se concibe a los seres como un *continuum*. Sus figuras representativas son, en un primer momento, Fontenelle, y luego Voltaire y Montesquieu. El segundo periodo, bajo la influencia de Buffon y Bonnet. Con Buffon se afianzan los conceptos de cambio continuo y futuro abierto: «en lugar de encerrar los límites de su poderío de la naturaleza, hay que hacerlos retroceder, ensancharlos hasta la inmensidad; no ver en ella nada imposible, esperar cualquier cosa, y suponer *que todo lo que puede ser, es*»[38].

Con Bonnet –tal como señaláramos– se comienza a revertir la idea de decadencia, último obstáculo epistemológico para poder pensar el progreso. El camino queda abierto para Condorcet. El tercer estadio es el señalado por Bury.

Esta filiación del concepto de Progreso con la idea de Naturaleza se pone de manifiesto en la producción de los *philosophes*. Así d'Alambert en su *Ensayo sobre los elementos de filosofía* afirma que su época no merece llamarse sólo siglo filosófico, sino también época de la ciencia natural[39]. Fontenelle divulga en sus *Entretiens sur la pluralité des Mondes* (1686), la física y la astronomía basada en el mecanicismo, conforme a los principios de Descartes, Copérnico y Galileo. Por otro lado, Voltaire se encarga de difundir la obra de Newton *(Éléments de la Philosophie de Newton)* y dedica gran cantidad de artículos en su *Dictionnaire* a temas de la ciencia natural. Los *Pensées philosophiques sur l'interprétation de la nature* (1754) constituyen la defensa de Diderot a la observación y la física experimental. Pero quizá el exponente más claro del entrecruzamiento entre hombre y naturaleza sea Montesquieu. Sus intereses abarcan la ciencia, física, geología, geografía, botánica, medicina y ciencias del hombre. En 1721 publica *Observations sur l'histoire naturelle* en donde propone una clasificación de plantas e insectos a partir de una descripción muy detallada de ambos.

Fontenelle –bajo la influencia de los principios cartesianos– publica en 1686 *Conversaciones acerca de la pluralidad de los mundos*. Comienza a pensarse la tierra como una más entre una multitud de mundos posibles. Espacio y tiempo pierden los límites impuestos por el esquema cristiano. Si el universo es infinito, el tiempo también lo es.

El puente hacia el siglo XVIII queda tendido. Allí Voltaire y Mostesquieu explotan –cada uno a su modo– la herencia bifronte del newtonismo. Apoyándose en una dirección estática, Montesquieu abstrae de los fenómenos sociales su dimensión temporal. Si correlaciona le-

---

[38] J. Bury, *op. cit.*, p. 265.

[39] D'ALEMBERT, «Éléments de Philosophie», cap. I, *Mélanges de Litterature, d'histoire et de philosophie*, t. IV, Amsterdam, Châtelain, 1758, p. 155.

yes con instituciones es con independencia de las circunstancias históricas. Por lo que «cualquiera sea el valor de la idea de Progreso, podemos estar de acuerdo con Comte en que, si Montesquieu la hubiese captado, habría producido una obra de mayor valor»[40].

Por otro lado, Voltaire –defensor moderado de la idea de Progreso– es exponente de la confluencia de las vertientes estática y dinámica de la naturaleza de la primera mitad del siglo. La consideración de la invariabilidad de las leyes que rigen el universo y su defensa del fijismo de las especies lo llevan a interpretar la naturaleza humana como invariable. Sin embargo, la idea de cambio lento tomada de las transformaciones geológicas –«Lo mismo ha sucedido en China y Egipto [...] y *han tenido que pasar multitud de siglos* para poder abrir canales en ellas y desecar los campos»[41]– y la idea de desarrollo considerada a partir de la cadena del ser –«si del pasado nace el presente, del presente nace el futuro»– son aplicados a los productos humanos. La razón, la industria y las artes libres mejorarán y la filosofía será difundida. El objetivo del *Ensayo* era mostrar los pasos en que el hombre había avanzado «desde la rusticidad bárbara» de los tiempos de Carlomagno «hasta la gentileza de los nuestros».

Hacia mediados del siglo XVIII, las diferentes vertientes que vienen actuando tienden a perfilarse en una concepción dinámica de la naturaleza. La afirmación buffoniana de «todo lo que puede ser, es», y la concepción progresiva de la cadena del ser de Bonnet hacen posible concebir el desarrollo progresivo de las instituciones humanas. El dominio conceptual estaba ya preparado para que hiciese su aparición la teoría del progreso.

Tradicionalmente se toma la obra de Bossuet, *Discours sur l'Histoire Universelle*, aparecido en 1682, como el referente a partir del cual –por relación de oposición– se define la concepción iluminista de historia. Bossuet representa la última versión teológica de la historia universal, mientras que el *Ensayo* de Voltaire constituye su versión secular. La constante referencia a Bossuet por parte de Voltaire y otros ilustrados avalan esta interpretación. Sin embargo, la obra histórica de Voltaire no puede explicarse sólo como una *epojé* de los elementos teológicos del *Discours*. En el concepto iluminista de historia eclosionan categorías para cuya explicación resulta insuficiente recurrir a la secularización de la visión cristiana de la historia. La vía debe recorrerse por otro lado.

Si debemos tomar una fecha como punto temporal, elegimos 1680, año en que aparece la obra de Burnet, *Teoría sagrada de la Tierra*,

---

[40] J. Bury, *op. cit.*, p. 137.

[4]. Voltaire, *Dic.*, art. «cambios sucedidos en el globo».

que constituye el primer «intento cabal por relatar la historia bíblica del mundo en términos de los nuevos descubrimientos de la física del siglo XVIII»[42]. El objetivo de Burnet era compatibilizar las palabras de Dios (La Sagrada Escritura) con la obra de Dios (la Naturaleza). La independencia de este marco teológico que opera sobre la naturaleza –por obra de Descartes, Newton, Linneo, Buffon, Bonnet– permite que ésta sea interpretada como resultado de la acción del tiempo. Es en este ámbito donde primero se comienza a hablar de tiempo infinito, cambio lento, sucesión continua, desarrollo progresivo y desde donde se trasladan estos conceptos a las disciplinas humanas. Y si todavía se ve en el intento moderno de trazar la historia como progreso la secularización de la interpretación cristiana, debe hacerse la salvedad que no es sino a través de la idea de Naturaleza como logra dicho cometido.

Esta filiación directa que proponemos entre el modo en que la modernidad piensa la historia y la teoría de la naturaleza encuentra su confirmación en el programa propuesto por la *Enciclopedia*. En el *Discours préliminaire* las artes y oficios comparten el espacio epistemológico asignado a la historia natural. Una cosa es cierta: el suelo originario desde donde los ilustrados «leen» la historia. El siguiente paso es establecer su ruptura.

[42] Cfr. S. Toulmin y J. Goodfield, *op. cit.*, p. 90.

IV

LA HISTORIOGRAFÍA VOLTERIANA: UNA INVENCIÓN CRÍTICA*

Entre los textos más citados de Voltaire figuran dos párrafos extraídos del *Essai*: «La naturaleza, siendo por todas partes la misma, los hombres han debido adoptar necesariamente las mismas verdades, y los mismos errores, en las cosas que convienen más a sus sentidos y que chocan más fuertemente su imaginación»[1]; y más adelante agrega: «También es necesario confesar que en general toda esta historia es un conjunto de crímenes, de locuras y de desgracias»[2]. Esta aparente doble asunción volteriana –la uniformidad de la naturaleza humana y lo absurdo del devenir histórico– se constituyó en un lugar común para caracterizar su historiografía y, a su vez, fueron tomados como elementos distintivos de la concepción iluminista de historia. Esta interpretación predominó desde Collingwood hasta Meinecke.

Considerada desde lo universal y lo absurdo, la historia deviene un proceso sin sentido. En efecto, ésa ha sido la conclusión en algunos casos: «Para los Patritas, como para Voltaire, la historia no tiene sentido»[3]. Semejante resultado es difícil de compatilizar con la abundancia de la producción historiográfica de Voltaire. Si la sola razón descubre los «principios constantes y universales del género humano» y la historia es sólo la sucesión de crímenes e infortunios, ¿a qué, entonces, tanto esfuerzo dedicado?

---

* Capítulo del libro *Presencia de Voltaire*, José Sazbón (comp.), Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 1997.

[1] *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations*, Introduction, «Des usages et des sentiments communs à presque toutes les nations anciennes», en VOLTAIRE, *Oeuvres complètes*, vol. 3, París, 1846-1852, p. 7.

[2] *Essai*, p. 606.

[3] R. BARNY, «Sur le rapport ambigu des "Lumières" à l'histoire», en H. T. Manson (ed.), *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, vol. 264, Oxford, The Voltaire Foundation, 1987, p. 990.

Fácilmente se ha definido a la Ilustración mediante oposiciones, la Razón contra la Fe, el Progreso contra la Providencia, la Ciencia contra la Superstición... Voltaire contra Bossuet. La comodidad de la dicotomía permitió, en más de una ocasión, rótulos como ahistórico y antirreligioso, a un siglo en el que la historia y la religión fueron cuestiones centrales. Numerosos han sido, sin embargo, los estudios que en años recientes han tratado de revertir esta opinión explorando aspectos dejados de lado por la interpretación tradicional. Resulta del todo evidente que para precisar el modo en que la Ilustración pensó la historia, la obra de Voltaire juega un rol decisivo. Sin embargo, a la hora de delimitar el alcance de su contribución, los críticos parecen no llegar a un acuerdo. Mientras que algunos lo señalan como «el padre de la historiografía iluminista», otros sólo reconocen en él a un «maestro de la narrativa», evaluando como mediocres sus logros historiográficos[4]. Semejante disparidad de criterios puede ser atribuida a la extensión y abundancia de sus escritos, que permiten una multiplicidad de lecturas pocas veces compatibles. Así, algunas veces se ve en el *Essai* una ruptura novedosa con la historiografía anterior y, otras, sólo la versión secular de la concepción providencialista de la historia. Algunos lo señalan como el precursor del pensamiento marxista y otros como el fundador de la moderna historia social y cultural. Sin embargo, si localizamos a Voltaire en el momento del viraje que efectúan los tiempos modernos podemos llegar a comprender las múltiples aproximaciones que permite: a elementos todavía operantes del marco conceptual anterior se añaden esquemas nuevos que entran, muchas veces, en conflicto.

Dentro de este contexto de discusión, en lo que sigue intentaré mostrar que, a pesar de que como teórico y en su hostilidad contra el dogmatismo de la teología Voltaire traduce en sus argumentaciones el orden inmutable de la naturaleza, en cuanto historiador, por el contrario, se aleja del fantasma del hombre universal para tratar de plasmar la variedad del mundo moral. A la idea de «naturaleza humana» le sobrepone una concepción pluralista del hombre cuyo marco categorial Voltaire delimita con el concepto de «costumbre». Es este reino de la diversidad lo que Voltaire somete al tiempo. Argumentaré, entonces, que en el *Essai,* promoviendo un uso metodológico de la razón, Voltaire organiza el pasado desde «dentro mismo» de la historia. Y a partir de la consideración de este eje intrahistórico, intentaré rescatar elementos novedosos que Voltaire incorpora a la historiografía –como el aspecto social del progreso y la idea de tolerancia como condición de posibilidad del mismo– que no han sido suficientemente destacados.

---

[4] A. J. AYER, *Voltaire*, Londres, 1986, p. 107.

I

Voltaire, al igual que Hume, Gibbon y Robertson en Gran Bretaña, marca el punto de transición entre la mera erudición y la historia entendida como reconstrucción de los aspectos relevantes del pasado por medio de conexiones significativas entre los eventos. A diferencia de Montesquieu que se dirigió a la historia en busca de leyes sociales, la tarea de Voltaire no se orienta al descubrimiento de verdades universales. En el desorden aparente de la historia, hay un orden que el historiador impone para hacerla inteligible. Si para Descartes la selección de hechos que efectúa el historiador es indicio de su parcialidad[5], para Voltaire –por el contrario– es señal de una historia escrita por filósofos. El historiador debe mostrar «el hilo que conduzca a través del laberinto» de la multitud de hechos y detalles desfigurados y componer –de este modo– una historia que hable a la razón[6]. Pero el principio que ordena y da sentido es –para Voltaire– intrahistórico. Lejos está de postular estructura alguna que se convierta en una «camisa de fuerza transhistórica» a la manera de un Bossuet o un Hegel.

Voltaire emprende el *Essai* con la intención expresa de comenzar por Carlomagno, punto en el que concluía la obra de Bossuet. Pero, sin embargo, termina reescribiendo el periodo de la historia que Bossuet había tratado, paradójicamente, el periodo que menos quería. La razón de esto último no sólo se debe a la hostilidad por la concepción teológica de la historia presente en el *Discours Universel*, sino a que también Voltaire quería escribir una historia que fuese verdaderamente universal[7]. Al respecto escribe en el Prólogo del *Essai*:

> Su pretendida *Historia Universal*, no es sino la de 4 ó 5 pueblos, y sobre todo de la pequeña nación judía, ignorada o despreciada por el resto de la tierra a la que él relaciona todos los eventos y por la que dice que todo ha sido hecho, como si un escritor de Cornouailles dijera que todo lo que ha alcanzado el Imperio romano ha sido en relación a la provincia de Gales.

---

[5] R. DESCARTES, *El Discurso del Método*, parágrafos 7-8, «incluso las historias más fieles, aunque no cambien ni aumente el valor de las cosas para hacerlas más dignas de ser leídas, omiten, por lo menos, las circunstancias más bajas y menos ilustres: de aquí procede que el resto no parezca tal cual es», en *Obras Escogidas*, Buenos Aires, Charcas, 1980, p. 140.

[6] *Sur les Moeurs*, en *Oeuvres complètes*, vol. 5, I-II, pp. 45-47.

[7] Esta noción de universalidad se emparenta, en Voltaire, con la de pasado remoto. Voltaire junto a Gibbon y Hume constituyen la transición entre la historia escrita por contemporáneos y la historia entendida como narración de eventos lejanos en el pasado reconstruidos a partir de fuentes. Hasta el siglo XVIII, la mejor historia era aquella que se escribía acerca de eventos recientes por ser considerada la más fiable. Cfr. al respecto, D. WOOTTON, «Narrative, Irony and Faith in Gibbon's Decline and Fall», en *History and Theory. Studies in the philosophy of History* 33, Wesleyan University, 1994, pp. 79-80.

El pueblo judío debe ser tratado como cualquier otro pueblo, sólo «pesando las probabilidades y discutiendo los hechos»[8]. En una historia verdaderamente universal se debe de hablar de todos los pueblos, aun los más lejanos como Arabia, India o China, evitando hacer lo de «ciertos autores» que «olvidan las tres cuartas partes de la tierra»[9]. Sin embargo, este principio de universalidad no lo aplica con un criterio meramente cuantitativo. Cada país tiene su historiador y «no existe pueblo que no quiera tener su historia», por lo que abarcar a todos es tarea imposible. El historiador debe, en primer lugar, «dedicarse a la historia de su patria, estudiarla, poseerla, reservar para ella todos sus detalles, y dar una visión más general sobre las otras naciones: su historia no es interesante sino por la relación que tienen con la nuestra o por las grandes cosas que han hecho»[10]. Ahora bien, la organización así instaurada pertenece al orden de la coexistencia; es necesario, entonces, encontrar «el hilo» que –a través de los siglos– nos conduzca por medio de los grandes acontecimientos a atrapar «en la multitud de las revoluciones, el espíritu de los tiempos y las costumbres de los pueblos»[11]. Comúnmente se presenta a la concepción volteriana de la historia como el drama en que se desarrolla el combate entre la Razón y la Superstición. Si la lectura se efectúa desde esta perspectiva es inevitable señalar el conflicto entre la Razón y la historia, y la dualidad entre una aproximación racional y otra empírica. El esquema histórico queda representado como una sucesión de facticidades («una colección de crímenes, locuras e infortunios»), a partir de los que se distinguen segmentos privilegiados en los que prevalece una razón intemporal («esas cuatro edades felices»). Numerosos textos donde Voltaire hace consideraciones teóricas acerca de la naturaleza del desarrollo histórico avalan esta interpretación[12]. Sin embargo, Voltaire no formula una teoría coherente acerca de la historia en el sentido de una «filosofía de la historia», tal como la entendemos hoy. Considerar la historia como filósofo[13], significa –para él– que el historiador debe rescatar al pasado no con la me-

---

[8] *Essai*, Introduction, XXXVIII, «Des Juifs au temps ou ils commencèrent à être connus», p. 50.

[9] *Essai*, Introduction, XV, «De l'Arabie». También en el art. «histoire» del *Dictionnaire*, «Sin embargo, esta nación China y la India que son las más antiguas de las naciones que subsisten hoy, las que poseen territorio más hermoso y más vasto, las que inventaron casi todas las artes antes de que nosotros conociéramos algunas, se han omitido hasta el siglo XVIII en las historias universales».

[10] *Le Pyrronisme de l'histoire*, en *Oeuvres complètes*, XI, p. 78.

[11] *Loc. cit.*

[12] Esta actitud es particularmente visible en un trabajo que escribiera casi al final de su vida, *El Elogio Histórico de la Razón* (1774), cuando se acentúa su determinismo pesimista, que termina por convertirlo en un representante contradictorio de la idea de progreso.

[13] *Correspondance*, en *Oeuvres complètes*, vol. 10, p. 722: «Hay que escribir la historia como filósofo».

moria sino con la razón. Esto implica separar al discurso histórico de la erudición y reconocer en la razón la facultad que permite seleccionar los grandes acontecimientos. Esta selección eleva a la historia de lo puramente fáctico, capta «el espíritu de la época» y el de «las naciones», y, además, hace manifiesta la conexión que subyace a «las revoluciones». Tradicionalmente se ha interpretado que la idea de progreso constituye este eje temporal que organiza los acontecimientos en la historiografía volteriana[14]. Sin embargo, la importancia que reviste la idea de progreso no reside en su función de principio estructurador de la historia, sino en una característica que Voltaire le adscribe y que no ha sido suficientemente destacada: su carácter social.

La historia humana –la que debe ser escrita por filósofos– es la que da cuenta de los cambios en «las costumbres y en las leyes» que conducen a un grado mayor de «politesse». Y estos cambios se refieren a un *proceso social* de perfección gradual. En Voltaire el progreso tiene sentido social. No se puede hablar de progreso si el grado de «politesse» no se expande a la mayor parte de la sociedad, de cuya responsabilidad deben hacerse cargo los gobernantes. A aquellos que imploran constantemente los beneficios del pasado, Voltaire les replica:

> Respondo que estábamos mucho peor. Pero digo a los hombres que hoy están a la cabeza de los gobiernos, siendo mucho más instruidos de lo que eran entonces, es vergonzoso que la sociedad no se haya perfeccionado en proporción a estas luces *(lumières)* adquiridas. Digo que estas luces no son aún más que un crepúsculo[15].

Ahora bien, esto se relaciona directamente con el tipo de historia que Voltaire quería escribir. Si hay algo que repite frecuentemente es que no escribirá historia «de reyes»[16], ni «la relación sin cuento de las guerras». Su interés no se dirige a la historia individual, sino a lo que la historiografía moderna denomina historia colectiva, la que «merece la atención de todos los tiempos, y que puede pintar el genio y las costumbres de los hombres»[17]. El imperio de la costumbre es el de la diversidad y abarca

---

[14] Una frase comúnmente citada para avalar la interpretación de Voltaire como defensor del progreso está tomada de *Las leyes de Minos*: «El mundo marcha lentamente hacia la sabiduría», cfr. J. M. BRUMFITT, *Voltaire Historian*, Oxford, Oxford University Press, 1958, p. 126. Sin embargo, difícilmente hallamos en él una teoría consistente acerca del progreso.

[15] *Des Singularités de la Nature*, vol. XX, p. 528, citado por E. SONET, *Voltaire et l'influence anglaise*, Ginebra, 1970, p. 198.

[16] «La historia de Europa se ha convertido en una inmensa acta de contratos de casamientos, de genealogías y de títulos disputados», *Essai*, cap. LXXXIV.

[17] *Le Siècle de Louis XIV*, en VOLTAIRE, *Oeuvres Historiques*, Gallimard, 1957, p. 620. Cfr. en este sentido, SAKMAN, «The Problems of Historical Method and of Philosophy of History in Voltaire (1906)», *History and Theory* 11 (1971), p. 40.

«los hábitos y los usos» de los pueblos, tanto las ciencias y las artes como las leyes «que se contrarían tan visiblemente» de un pueblo a otro[18].

Los «usos y costumbres» constituyen en Voltaire el antecedente de lo que en la segunda mitad del siglo XVIII comenzará a llamarse «civilización». La palabra «civilización» en su acepción moderna se retrotrae –según Frebvre– a 1766, en que M. Boulange la utiliza en su obra *Antiquité dévoilée par ses usages* para designar el proceso por el que un pueblo salvaje puede alcanzar un grado más elevado de vida[19]. El término no aparece en la *Enciclopédie*, y en su lugar se define «police», que alude a cualidades de refinamiento en la ley, la administración y el gobierno. En 1798 lo encontramos en el Diccionario de la Academia cristalizando, en un concepto, un campo semántico propio. La palabra civilización condensa un nuevo orden empírico que viene conformándose desde fines del siglo XVII. Orden que fija un espacio para las cosas humanas, aquellas en que el hombre realiza su «naturaleza propia»: la política, la economía, la ciencia, el arte y la técnica. Si bien Voltaire no utiliza el término «civilización», (en su lugar, «politesse»); hace, en cambio, un uso enteramente moderno de su forma verbal y adjetiva.

«Politesse» es tanto un grado o condición, como el proceso por el cual se alcanza dicha condición. «Polie» o «civilisée» es lo opuesto a «bárbaro o salvaje», y en tal sentido para Voltaire señala el estado de refinamiento que han alcanzado los usos y costumbres en un pueblo determinado. Así en *Sur les moeurs* escribe: «[...] par quels degrés on est parvenu de la rusticité barbare de ces temps a la politesse du nôtre»[20]; y en el artículo «hombre» del *Diccionnaire* encontramos: «En général, l'espèce humaine n'est pas de deux ou troix degrès plus civilisée que les gens du Kamtschatka».

Dada la oposición *politesse/barbarie* y el valor positivo que le asigna a la primera no encontramos en Voltaire la connotación neutral que el término adquiere a fines del siglo y que designa el modo entero de la vida material, intelectual y espiritual de una sociedad dada[21]. En otros casos, los menos, indica el proceso mediante el cual un pueblo alcanza ese estado: «Avec quelle lenteur –exclama Voltaire– avec quelle difficulté le genre humain se civilise et la societé se perfectionne!»[22]. En 1763, en *Remarques sur l'Essai* y tras considerar el

[18] *Traité de Mètaphisique*, en *Oeuvres complètes*, vol. 5, p. 20.

[19] Cfr. H. RITTER, *Dictionary of Concepts in History*, Connecticut, Greenwood Press, 1986, p. 40; FEBVRE, *Civilisation-évolution d'un mot et d'un groupe d'idées*, París, 1930, p. 222.

[20] *Oeuvres complètes*, vol. 5, p. 47.

[21] Jamás Voltaire utilizaría el término «politesse» para designar los usos y costumbres de una tribu africana, por ejemplo.

[22] *Essai*, cap. XXXVI.

curso general de la acción humana, se asombra «comment tant de peuples ont passé tour à tour de la politesse à la barbarie!»[23]. La historia de los hombres –«la que vale la pena escribir»– es aquella que da cuenta de «los cambios en las costumbres y en las leyes»[24] que conducen a un grado mayor de «politesse», entendiéndolo como un alejamiento del estado de la naturaleza.

Dentro de este contexto debe entenderse el alcance universal que posee la idea de progreso en Voltaire. No es condición suficiente para hablar de progreso en una sociedad determinada, el hecho de que en alguna etapa hayan existido «un puñado de hombres civilizados». El 12 de mayo de 1766, Voltaire le escribe al conde de la Touraille:

> Nosotros no tenemos hoy ni Racines, ni Molières ni La Fontaines ni Boileaux, y creo que no los volveremos a tener jamás: pero prefiero un siglo esclarecido *(eclairé)* que un siglo ignorante que ha producido siete u ocho hombres de genio»[25].

Está aludiendo –directamente– al siglo de Luis XIV. Cuando Voltaire distingue los cuatro periodos de gran civilización, no duda en atribuir al último la superioridad sobre los demás. Y refiriéndose a éste como «el más cercano a la perfección» afirma –en una frase que bien podría tomarse como contraria a la idea de progreso– que «el genio no puede, por tanto, darse más que en un siglo, después tiene forzosamente que degenerar».

El concepto de genio proviene del campo de la estética. Si bien dentro de la estética clásica se lo emparenta con la razón –«le génie est la raison sublime»– a partir del siglo XVIII comienza a desarrollarse la línea que influirá directamente sobre el romanticismo y que vincula al genio con el que produce algo «ingenioso», es decir, alejado de lo regular y cotidiano. En este sentido lo interpreta Voltaire, quien vincula al genio con la persona de talento[26]. Tanto los «genios» como los *gens de lettres*[27] son aquellos que han alcanzado el mayor grado de *politesse* en una época dada y poseen la misión de «instruir y pulir a la nación».

---

[23] *Oeuvres*, vol. 5, p. 46.

[24] *Nouvelles considérations sur l'histoire*, en *Oeuvres historiques*, p. 48. Se cita: *Nouvelles considerations*.

[25] *Correspondance*, vol. 12, pp. 656-657.

[26] Cfr. *Dictionnaire*, art. «génie».

[27] En el artículo «gens de lettres» que escribiera para la *Enciclopedia*, Voltaire los caracteriza como aquellos que «pueden transitar por los diferentes terrenos sin poderlos cultivar a todos». Dado que «la ciencia universal rebasa la capacidad de cualquier hombre» un «verdadero *gens de lettres*» conoce «sin profundidad» todas las ciencias, y «el espíritu del siglo los ha hecho tan apropiados para el mundo como para el despacho». Son los que luego serán conocidos como «philosophes». *Encíclopédie*, vol. 7, p. 599.

Estos últimos contrastan especialmente con el «sabio» de la Antigüedad centrado, fundamentalmente, alrededor de la noción de razón teórica y alejados de los «problemas mundanos». Por el contrario, en el siglo XVIII hay un desplazamiento de la razón teórica a la razón práctica. Los que más saben tienen un deber para con la sociedad, expandir «sus luces» a la mayor parte de sus miembros. Esta preocupación social revierte en la historia. El objeto de la historia no son los individuos, sean reyes o genios; la historia verdaderamente valiosa es aquella que descubre «cómo era entonces la sociedad de los hombres, cómo se vivía en el seno de las familias, qué artes cultivaban»[28]. Se debe escribir la historia de los hombres y no la de aquel o este individuo:

> Yo considero pues en general la suerte de los hombres más bien que las revoluciones del trono. Hubiera sido necesario el haber hecho atención al género humano, tratándose de escribir historia, y en este caso cada escritor debió haber dicho *homo sum*, pero la mayor parte de los historiadores sólo tratan de las batallas[29].

II

Si acentuamos el aspecto social que tiene la idea de progreso en Voltaire, quizá cobre menor importancia el contraste entre la razón intemporal y el devenir histórico, y permita señalar la relevancia de una idea que resulta directriz en la historiografía volteriana, ya que opera como condición de posibilidad del progreso: la idea de tolerancia. Dentro del contexto laico del siglo XVII jugó un papel fundamental en la filosofía social de Las Luces, y siguiendo un camino que va desde Bayle y pasa por Locke, revierte en la concepción histórica de Voltaire.

Para Bayle, el problema de la tolerancia se centra –fundamentalmente– alrededor del campo moral y religioso. Es condición de concordia entre los hombres y causa de infinitos bienes[30]. En 1689, un año después de la revolución, se publica en Inglaterra la *Toleration Act*, y ese mismo año, Locke publica su primera *Letters on Toleration*. El principio sobre el que se funda es la separación del Estado y la Iglesia, trasladando el problema del terreno moral y religioso al terreno social y político[31]. El Estado tiene por fin el «bien público» y

---

[28] *Essai*, cap. LXXXI, «Moeurs, usages, commerce, richesses vers les treizième et quatorzième siècles», p. 277.

[29] *Essai*, cap. LXXXIV, p. 286.

[30] Cfr. S. GOYARD-FABRE, *La philosophie des lumières en France*, París, 1972, p. 257.

[31] «El problema de la tolerancia no es, para Locke, un problema religioso, ni aun un problema de conciencia, sino exclusivamente un problema político. Es entonces necesario

velar por la paz y bienestar de los ciudadanos[32]. Su objetivo es proteger los derechos naturales y civiles de los hombres. La Iglesia, por el contrario, «es una sociedad libre de hombres que se unen espontáneamente para servir a Dios en público»[33]. Se organiza fundamentalmente sobre el libre acuerdo de las conciencias. La tolerancia, entonces, se impone entre ambos. El Estado, por un lado, no debe atentar contra la libertad religiosa, utilizando la fuerza de que dispone en contra de sus adeptos. La Iglesia, de otro, no debe imponer la religión por medios coercitivos, debe obrar por persuasión. Locke funda la tolerancia en la razón y abre, de este modo, «el combate que todo el siglo XVIII sostendrá por el reconocimiento de los "derechos del hombre"»[34]. Voltaire recoge la herencia de Locke y si bien su *Traité sur la Tolérance* no tiene nada en común con las *Letters* de Locke[35], la influencia de este último se deja sentir sobre dos puntos principales: el principio de separación entre Iglesia y Estado, y el reconocimiento social de la pluralidad de sectas. Con respecto a este segundo punto es bien conocida la admiración que provoca en Voltaire la convivencia pacífica en Inglaterra de gran cantidad de sectas. Tal es así que dedica siete de las doce *Lettres Philosophiques* a la discusión sobre los anglicanos, cuáqueros, presbíteros y antitrinitarios. Lejos de contribuir al germen del fanatismo y de la debilidad, contribuyen a limitar el poder temporal de la Iglesia:

> Si hubiese en Inglaterra sólo una religión, su despotismo sería para temer; si sólo hubiese dos, se cortarían la garganta, pero como hay treinta, ellas viven en paz y felices[36].

La tolerancia que reina entre esta cantidad de sectas y el Estado que las abarca bajo las mismas leyes, es condición de posibilidad del progreso y enriquecimiento de las naciones. Y contra los que en Francia se pronuncian a favor de la intolerancia, Voltaire les responde:

> Es terrible insinuar que la tolerancia es peligrosa cuando vemos a nuestras puertas Inglaterra y Holanda pobladas y enriquecidas por la tolerancia, y bellos reinos despoblados e incultos por la razón contraria[37].

---

dar a la palabra política su sentido pleno y cuidarse de olvidar aquí que Locke no ha concebido jamás la política sino como la expresión y la aplicación de una filosofía y, por lo tanto, como el esfuerzo emprendido para prolongar y perfeccionar una moral». R. POLIN, *Introduction a* La Lettre sur la Tolérance, p. XCVIII.

[32] J. LOCKE, *Letters on Toleration*, p. 11, citado por Goyard-Fabre, p. 259.

[33] *Letters*, p. 17.

[34] Cfr. S. Goyard Fabre, *op. cit.*, p. 260.

[35] Voltaire se dedica a presentar casos concretos de injusticias cometidas por la intolerancia.

[36] *Lettres sur les Anglais*, en *Oeuvres Complétes*, vol. 5, pp. 10-11.

[37] Citado por Sonet, *op. cit.*, p. 191.

De estos principios nacidos a partir de la observación de la realidad social, se desprenden esquemas de acción: la lucha que emprende contra la intolerancia la lleva a cabo convencido que es el medio más eficaz para alcanzar el progreso de la razón. Si la libertad de conciencia es un derecho natural del hombre, la intolerancia religiosa resulta insostenible, por lo que los teóricos del Siglo de Las Luces «van a encontrar en la propaganda volteriana de qué alimentar la lucha política»[38].

En el capítulo III del *Essai* Voltaire analiza la relación de los judíos con los diferentes países europeos y concluye que «el odio y el desprecio» que todas las naciones han sentido por los judíos se deben –precisamente– a su intolerancia:

> [...] es la consecuencia inevitable de su legislación, era preciso, o que lo subyugasen todo, o que fueran aplastados [...].
> Conservaron todos sus usos, que son precisamente lo contrario de los usos sociales; fueron pues, con razón tratados como una nación opuesta en todo a las demás [...][39].

Vuelve a reiterar el mismo principio de selección en el capítulo XXV del *Pyrronisme de l'histoire*[40]. Aparentemente no diferiría del anunciado por Bossuet en su *Discours* –«mi intención es de hacerle observar, en esta continuidad de los tiempos, la continuidad de la religión y de los grandes imperios»[41]–; sin embargo, el principio de organización propuesto por Voltaire tiene una realidad empírica que lo emancipa de las causas finales. El «encadenamiento de los asuntos humanos» se libera de la tutela teológica. Introduce un eje que estructura los acontecimientos «desde dentro» mismo de la historia; el orden desplegado pertenece a las cosas mismas y su ley interior. La historiografía se libera así, de un lado, del marco transhistórico que le impone la Providencia, y, de otro, del eje cronológico como único principio de orden en los relatos. La relación Estado-Iglesia o, entre el papado y el imperio –como la denomina Voltaire– constituye un auténtico principio dinámico y como tal determina los límites de la aplicación de las categorías restantes. De allí que la razón y la moral que definen a la naturaleza humana desde siempre no se alcanzan de una vez para siempre, sino en forma gradual y dentro del desenvolvimiento de aquel principio.

---

[38] S. Goyard-Fabre, *op. cit.*, p. 260.

[39] *Sur les Moeurs*, p. 47.

[40] «Es este el nudo de toda la historia del Imperio de Occidente después de Carlomagno hasta Carlos V. Este es el hilo que condujo al autor del *Essai sur les moeurs*, etc., en ese gran laberinto», *Phyrronisme*, cap. XXV, p. 89.

[41] J.-B. Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle*, París, Flammarion, 1966, p. 42.

Tal como lo había establecido Locke, el ámbito de competencia de la Iglesia se circunscribe a las conciencias mientras que el Estado vela por «el bien público» y, puesto que funda la tolerancia en la razón, es posible hacerla reinar entre los hombres. Sin embargo, Voltaire observa que si esto último es condición de posibilidad del progreso, de hecho, en muy pocas épocas en la historia de los hombres «el sacerdocio y el imperio» convivieron en paz. El problema reside, a su juicio, en las apetencias temporales de la Iglesia a partir de Carlomagno, puesto que hasta ese entonces «el papa estaba bien lejos de tener alguna pretensión sobre la soberanía de Roma»[42]. Pero dado el principio de orden que impone a los fenómenos, debe extenderse en el tiempo para ofrecer una explicación del desarrollo temporal de las instituciones políticas. Es así que Voltaire retrocede más allá del 800 a.C. con la finalidad de trazar la declinación gradual del Imperio romano y el surgimiento del papado[43].

Esta lucha por la hegemonía entre el imperio y el papado, Voltaire la entiende como la historia de la opinión. Se asombra de cómo «un simple cura», residiendo en Roma, «desprovisto de soldados y de plata, no teniendo por armas, sino la opinión, se eleva por encima de los emperadores, les fuerza a besarle los pies, los casa y los establece»; de este modo, concluye, «es, entonces, la historia de la opinión que es necesario escribir, y por ella, este caos de eventos, de facciones, de revoluciones y de crímenes, llegará a ser digno de ser presentado a los sabios»[44]. Por opinión, Voltaire entiende las creencias de los hombres que no tienen fundamento racional, ni se derivan de su naturaleza moral o de su situación física. Son prejuicios –«opiniones sin juicio»– que necesariamente aparecen cuando «una nación empieza a civilizarse»; en general son falsas, pero una vez arraigadas en el pueblo «se necesita el transcurso de siglos para erradicarlas». La opinión es «la reina del mundo» y la razón es totalmente ineficaz contra ella, «necesita renacer veinte veces de sus propias cenizas para expulsar blandamente a los usurpadores»[45]. Las opiniones religiosas pertenecen enteramente al ámbito de la fe, y nadie suficientemente civilizado las sostendría, sólo el interés o la ignorancia nos mueven hacia ellas. Como historiador, y sobre todo en el *Essai*, Voltaire hace un verdadero esfuerzo por comprender el impacto de las creencias religiosas en la vida de los pueblos. Las religiones no son meros factores de causación histórica, son «hechos» de cultura que expresan –junto a otras costumbres– el espíritu de un pueblo en una época determinada. Hablará –en-

---

[42] *Sur les Moeurs*, p. 42.
[43] El mismo principio de explicación utiliza en los *Annals de l'Empire*.
[44] *Sur les Moeurs*, p. 47.
[45] *Dictionnaire*, art. «opinión».

tonces– acerca de los judíos del mismo modo que lo hará con los griegos y los escitas, pesando las probabilidades e investigando los hechos[46]. Si bien puede ser exagerado descubrir en Voltaire a «un escritor de mentalidades» o «un psicosociólogo»[47], no se puede dejar de reconocer que intenta fundar un estudio objetivo de las religiones.

La opinión constituye en la historia uno de los factores que se resisten a una explicación racional y que Voltaire introduce, a diferencia de muchos de sus contemporáneos. La opinión es la que colabora tanto en la grandeza de papas como de califas, es la responsable de su poder temporal y ha sido –en general– sujeto de la guerra en Europa[48]. El islam fue –para Voltaire– el más grande cambio que la opinión «haya producido en nuestro globo»[49], y el efecto más memorable lo constituyeron las cruzadas. Si a la opinión se le adhieren signos públicos se convierten en estandartes bajo los que se reúnen las naciones y en nombre de los que se lucha. Sin embargo, Voltaire advierte que las creencias, por sí solas, resultan ineficaces para empujar, por ejemplo, a los pueblos de Oriente a cruentas batallas. Tanto la opinión como la razón no pueden promover acciones; es necesario otro componente: las pasiones. En 1734, en el *Traité de Métaphysique* Voltaire escribe: «las pasiones son las ruedas que hacen mover todas las máquinas del mundo humano»[50]. Son las pasiones que –como motor de la historia– se unen a la opinión y engendrando fanatismo, han desparramado «la masacre en los siglos»:

> Después de Carlos V hasta la paz de Wesfalia, las querellas teológicas han hecho correr sangre en Alemania: el mismo azote ha desolado a Inglaterra después de Enrique VIII hasta los tiempos del rey Guillermo, cuando la libertad de conciencia se estableció[51].

Una vez que reina la tolerancia, la «única arma contra este monstruo es la razón»: son entonces las épocas en que los hombres se cultivan, la razón prevalece y se acallan las disputas teológicas.

La razón, entonces, no se desempeña como principio activo en el proceso histórico y, por lo tanto, lejos está de constituir la versión secular de la Providencia como factor de causación histórica, tal como algunos han dejado entrever. El aporte novedoso de Voltaire en este sentido –y del que es enteramente consciente– reside en hacer de

---

[46] *Essai*, Introduction, cap. XXXVIII, «Des Juifs au temps où ils commencèrent a être connus», p. 50.

[47] S. Goyard-Fabre, *op. cit.*, p. 118.

[48] *Sur les Moeurs*, p. 50.

[49] *Sur les Moeurs*, cap. IX.

[50] *Traite de Métaphisique*, cap. VIII.

[51] *Sur les Moeurs*, p. 57.

la razón un principio metodológico que permite seleccionar en «la enorme multitud de hechos [...] los principales y los más verídicos, que puedan servir de guía al lector y a hacerlo juzgar por sí mismo de la extinción, del renacimiento y de los progresos del espíritu humano, a enseñarle a reconocer a los pueblos por sus propias costumbres»[52].

Las cuestiones de opinión, las apetencias temporales y los asuntos de Estado son los que dominan el escenario histórico. Y en la medida en que reine la tolerancia entre el plano religioso y moral, de un lado, y el político y social, de otro, es posible que artes y ciencias florezcan. Una sociedad se civiliza con artistas, poetas y pensadores, más que con reyes, monjes y papas. Pero lo que realmente importa es el impacto social de la clase intelectual; de nada sirve la existencia de un conjunto de «genios» si no contribuyen a «civilizar» a la masa del pueblo. En este afán civilizador se centra su idea de progreso que, sin embargo, no llegó a concebir como un proceso gradual y continuo, pues no estaban dadas aún las categorías que lo permitiesen. El énfasis de Voltaire en el aspecto social lo lleva a considerar las «costumbres» y el «espíritu» de los pueblos en el pasado. Lejos está de querer reconciliar el hecho con el derecho, de buscar el trasfondo racional bajo las apariencias de la historia, como ocurre en Montesquieu.

III

Si se la sitúa en el recodo entre dos épocas, la historiografía volteriana, como toda praxis que pertenece a una búsqueda nueva, constituye una invención crítica. Una invención, porque cambia el panorama de los conocimientos históricos; pero, a su vez, crítica, pues pretende destruir los instrumentos que guiaron la búsqueda anterior. De ambas cuestiones Voltaire se hace cargo.

> Si se quiere hacer uso de la razón en lugar de la memoria y examinar, más que transcribir, no se multiplicarían al infinito los libros ni los errores; sería necesario no escribir sino cosas nuevas y verdaderas. Aquello de lo que carecen de ordinario los que compilan la historia es de espíritu filosófico»[53].

Voltaire funda la historia filosófica y a la hora de hacerlo, ninguna de las «ramas del árbol del conocimiento» le ofrecía un espacio epistemológico adecuado, tanto por el método (memoria), como por el

---

[52] *Essai*, pp. 46-47.

[53] *Histoire de Charles XII*, en *Oeuvres Complètes*, p. 54.

objeto (historia natural/historia teológica). Son los filósofos los que deben escribir la historia: de entre «la multitud de hechos casi siempre desfigurados» hay que discernir el «espíritu» que los anima. Él no está interesado –repite constantemente– en los hechos o eventos en sí mismos, enfrentándose de este modo, con una larga tradición que emparenta la historia con la memoria, y cuya finalidad principal identifica como el recuento de hechos, en su mayor parte, improbables.

Pero no sólo erige a la razón en el nuevo principio metodológico, sino que también cambia el objeto histórico. El interés ya no recae en las batallas y los reyes, sino en el «género humano»:

> Yo quisiera descubrir cuál era entonces la sociedad de los hombres, cómo vivían en el interior de las familias, qué artes se hallaban cultivadas, más bien que repetir tantas desgracias y tantos combates, objetos funestos de la historia y acciones comunes de la maldad humana[54].

Es la sociedad entera la que entra en escena. El comercio, las artes, la ciencia y las costumbres devienen un objeto para la historia. Pero la nueva dirección abierta se somete al tiempo:

> Han sido necesario herreros, carpinteros, campesinos antes de que se encuentre un hombre que haya tenido bastante ocio para pensar. Todas las artes manuales han precedido a la metafísica en muchos siglos[55].

La invención ha sido hecha y Voltaire le pone nombre: filosofía de la historia. Sin embargo, el nuevo espacio no se articula críticamente sólo frente a la historia/memoria, sino también ante la concepción providencialista. El orden de la acción funda la historiografía volteriana, pero se trata del jardín de Cándido, acciones humanas sin tutela teológica. Dios ha sido desplazado de los asuntos históricos. La historia no realiza plan alguno, sea divino o racional. La historia es orden de acción, no de la razón; ésta sólo cumple un papel metodológico. La historia, para Voltaire, no es racional. De allí la dificultad de integrar en forma coherente la idea de progreso en el discurso histórico volteriano. Esta última queda vacía de sentido si se la entiende como principio teórico estructurador que hace inteligible la marcha de los acontecimientos pasados, a la manera de un Condorcet, emparentándoselo con una versión secular de la Providencia. En Voltaire el progreso tiene que ver con un programa de expansión social de la *politesse*, implicando una realidad empírica que lo libera de las causas finales.

---

[54] *Essai*, CXXXI.

[55] *Studies*...., vol. 264, p. 969.

HISTORIA Y NARRACIÓN

V

ALGUNAS PERSPECTIVAS DEL DEBATE ACTUAL EN FILOSOFÍA DE LA HISTORIA*

INTRODUCCIÓN

Las etapas por las que ha atravesado la discusión filosófica acerca de la historia han acentuado unilateralmente, a mi entender, los distintos aspectos de la práctica historiográfica. En efecto, si en un primer momento los modelos explicacionistas intentaron dar cuenta de la historia como forma de argumento, el viraje que se efectúa, a partir de los setenta, hacia la consideración de las estrategias retóricas concentra el interés en su aspecto discursivo. La historia como argumento y la historia como discurso fueron tratados como modos excluyentes y no complementarios de aproximación a la historia.

Este divorcio entre lo argumentativo y lo discursivo se reproduce, a su vez, en el interior mismo de la discusión que se da en el ámbito de la filosofía narrativista de la historia. Luego de la publicación de *Metahistory*, la atención se centró fuertemente en teorías que, como las de H. White, derivaron su modelo tropológico de la retórica renacentista, quedando totalmente oscurecidas otras propuestas que, como las de N. Struever, son herederas de la retórica aristotélica.

A continuación intentaré mostrar las ventajas y desventajas de ambas vertientes atendiendo especialmente a la recepción de las mismas por parte de los historiadores. Tomadas aisladamente emparentan a la historia, ora con la literatura, ora con la política. Si bien ambas propuestas iluminan aspectos relevantes de la práctica historiográfica, dejan sin dar una respuesta clara, a juicio de los historiadores, del principio de realidad que los guía. Sin embargo, podemos intentar dar

---

* Artículo publicado en *ADEF, Revista de Filosofía*, vol. XV, n.° 1 (mayo de 2000).

cuenta de esta última cuestión si atendemos a las convenciones que regulan a la actividad histórica.

La filosofía de la historia en retrospectiva

Las relaciones entre filósofos e historiadores generalmente han sido bastante conflictivas. Luego de la breve, pero casi idílica, conjunción entre filosofía e historia durante el Iluminismo –tanto Hume como Voltaire consideraban que el buen historiador debía ser filósofo–, los historiadores se han acostumbrado a mirar con recelo a la disciplina que en el siglo pasado insufló a la historia con un sentido universal y trascendente para luego, en los tiempos que corren, poner en cuestión su pretensión de alcanzar el pasado real y diluir, así, las fronteras que la separarían de otros discursos.

Si dejamos de lado el artículo de F. Fukuyama «El fin de la historia» como el último intento contemporáneo de filosofía especulativa de la historia[1], podemos reconocer tres momentos o etapas en el tipo de cuestiones que el filósofo de la historia, en el ámbito angloamericano, se ha planteado sobre el quehacer del historiador durante los últimos cincuenta años. Hasta la década del sesenta el calor de la disputa se centró alrededor del modelo de cobertura legal. El artículo de K. Hempel, «The Function of General Laws in History», publicado en 1942[2], cuestionó el estatuto científico de la historia e inició una larga controversia acerca del tipo de «explicación» propia de la historia. Este tipo de discusión no concitó mayor atención por parte de los historiadores, quienes ignoraron estas cuestiones alegando la poca relevancia que revestían para la práctica real de su propia disciplina[3]. Hacia mediados de la década del sesenta el debilitamiento de la discusión del modelo de cobertura legal dirige la atención hacia la estructura narrativa del discurso histórico, aunque en este primer momento la narración es abordada como un tipo singular de explicación histórica. En esta etapa se evalúan sus características epistémicas y su impacto sobre la historiografía[4]. El trabajo de A. Danto, *Analitical*

---

[1] El artículo de F. Fukuyama que abrió el debate –«End of History»– apareció en *The National Interest* en 1989; posteriormente Fukuyama, desarrolla sus ideas en *The End of History and the Last Man*, Nueva York, 1992.

[2] C. Hempel, «The Function of General Laws in History», en P. Gardiner (ed.), *Theories of History*, Nueva York, The Free Press, 1959. El artículo fue publicado por primera vez en 1942 en el *Journal of Philosophy*.

[3] Cfr. G. R. Elton, *The Practice of History*, Nueva York, 1967.

[4] Una importante excepción a esta corriente, en Francia, es la escuela de Annales que descalifica a la narrativa no sólo por considerarla «tendenciosa y superficial» sino «atada a la historia «événementielle».

Philosophy of History[5] es representativo de este momento, ya que la presentación de la oración narrativa se da dentro del contexto de la discusión del modelo nomológico. Para Danto no hay un corte epistemológico entre narrar y explicar.

En los años setenta, con la aparición de la obra de H. White[6], la cuestión acerca del rol de la narración se traslada del campo epistemológico al campo literario. En efecto, hasta el momento la discusión se había centrado en la evaluación del alcance de la narrativa en la problemática de la objetividad y validez de la historia en tanto discurso con pretensiones de cientificidad. Por el contrario, para H. White la narración es una configuración poética de carácter cognitivo. La función cognitiva se desplaza, entonces, del contenido a la forma, la que, por tanto, es desestimada como simple estrategia retórica del discurso histórico.

Estas etapas o momentos de la discusión filosófica acerca de la historia oscilaron desde propuestas prescriptivistas, cuyo máximo exponente podemos reconocer en Hempel, hacia teorías con pretensiones descriptivas como las narrativistas, que intentaron dar cuenta de la peculiaridad del discurso histórico. Sin embargo los historiadores ignoraron las primeras, señalando la polisemia que el término «explicación» adquiere en las obras de historia y rechazaron, casi unánimemente, las segundas por no atender al «principio de realidad» que anima a la historia como disciplina. En efecto, el acento en la dimensión poético-cognitiva de la narración es negado fuertemente por los historiadores que ven amenazados los límites estrictos de la ciencia histórica reduciéndola a un nuevo género literario[7]. Los historiadores vieron comprometidas las distinciones básicas –a su juicio– entre hecho y ficción, verdad histórica y mito, objetividad y consenso. Preocupados por mantener un modelo de conocimiento objetivo, reaccionaron contra toda tendencia que acentúe la dimensión textual de la historia en desmedro de su pretensión de referencialidad. Estos desarrollos recientes de la filosofía de la historia, preocupados cada vez menos con los análisis de la historia como ciencia y cada vez más en la historiografía como fenómeno textual, han vuelto a colocar en el centro de la discusión las dudosas relaciones entre historia y literatura. Este interés en el fenómeno textual como configurador de «mun-

---

[5] A. DANTO, *Analitical Philosophy of History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1965.

[6] H. WHITE, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1973.

[7] Cfr., por ejemplo, C. GUINZBURG, «Just One Witness», en S. Friedlander (ed.), *Probing the Limits of representation: Nazism and the «Final Solution»*, Cambridge, Mass., 1992; A. MOMIGLIANO, «The Rhetoric of History and the History of Rhetoric: On Hayden White's Tropes», *Comparative Criticism* 3 (1981); L. GOSSMAN., *Between History and literature*, Massachusetts y Londres, Harvard Univ. Press, Cambridge, 1990, etc.

dos» iniciado por la lingüística estructural derivada de Saussure tuvo un impacto tardío en el ámbito historiográfico debido, en parte, a la orientación sincrónica que tuvo en sus comienzos[8]. Cuando la crítica literaria y la teoría literaria se incorporan a la discusión filosófica acerca de la historia, el reconocimiento de las fronteras entre las disciplinas aparece como prioritario. Esto se agudiza aún más en el debate producido alrededor de la narrativa histórica, ya que ésta comparte con su contraparte literaria la estructura discursiva. Tradicionalmente, la frontera entre ambas se había localizado en la existencia, en el texto, de un dominio ontológicamente discontinuo con el de la experiencia ordinaria, cuya presencia garantizaba la ficcionalidad.

La narrativa histórica con su pretensión de dar cuenta de lo real se constituye, entonces, en el terreno de discusión más fértil en cuanto a los límites y alcances de las estrategias retóricas y su función en la constitución del objeto. La gran mayoría de los historiadores acuerdan en otorgar un estatuto distintivo al discurso ficcional respecto del factual utilizando, por lo general, como criterio demarcativo, el carácter referencial de la historiografía. Por lo común, afirman que lo que distingue el discurso histórico de cualquier tipo de literatura, es que está controlado por la evidencia. La historiografía es, entonces, una representación de la realidad pasada. La prueba o evidencia es lo que conduce a la verificación de los hechos, tarea común a jueces e historiadores[9]. La comparación del historiador con el juez se ha convertido en un locus habitual para señalar, como hiciera Voltaire en la *Enciclopedia,* que el carácter inferencial de la historia se relaciona directamente con el establecimiento de lo real pasado, «lo que ocurrió». El texto constituye el modo o medio de comunicar los resultados de la investigación y de ningún modo configura, constituye o construye su objeto: la historia es, entonces, parafraseable. El problema, en todo caso, tiene que ver con el referente, no con el modo en que se presenta. Así los historiadores han insistido en que lo real pasado es la causa primera de sus escritos[10].

Las teorías textuales: alcances y limitaciones

El antecedente más antiguo de las teorías textuales es, quizá, Aristóteles, quien veía la característica de la poesía en su unidad formal.

---

[8] Cfr. *Developments in Modern Historiography*, H. Kozicki (ed.), Nueva York, St. Martin's Press, 1993, p. 3.

[9] Cfr. C. Guinzburg, «Checking the Evidence: The Judge and the Historian», *Critical Inquiry* 18 (1991).

[10] En un trabajo pionero J. Hexter afirma que el principio de realidad que preside el trabajo del historiador puede ser rastreado en las estrategias retóricas que éste utiliza. Al efec-

En el *Organon* no había modo de separar la lógica de la retórica. Si bien Aristóteles comienza con lo que él denomina «Analítica», nunca confina el alcance de la lógica a los aspectos «analíticos» de la razón. Antes bien, se pregunta por las condiciones de comunicación en que todo discurso está inserto. Las pruebas que Aristóteles llama «dialécticas», que examina en los *Tópicos* y su empleo muestra en la *Retórica* imbrican a todo razonamiento con una teoría de la argumentación. Sin embargo, desde el Renacimiento, por obra de Ramus primero y Vico después, la teoría de los tropos o figuras adquiere independencia de los desarrollos aristotélicos. H. White retoma esta distinción de los cuatro tropos y siguiendo a los formalistas rusos publica en 1973 *Metahistory*. Ésta es, quizá, la obra que mayor rechazo ha despertado entre los historiadores al introducir lo ficticio en la configuración de lo real. Entre los historiadores, *Metahistory* constituye el hito negativo que el desafío posmoderno presenta a la historiografía. Ésta, tal vez, sea una de las razones por la que los desarrollos posteriores de la obra de White no han recibido la suficiente atención por parte de los mismos[11].

En el debate en torno a la relación entre teoría literaria y discurso histórico, los argumentos desplegados en *Metahistory* y *Tropics of Discourse* acerca del rol de la ficción en el texto histórico pueden fácilmente diferenciarse de la última obra de White, *The Content of the Form*, en la que hay un giro que permitiría acercarlo, en cierto sentido, a posiciones más ortodoxas, dado que el hecho histórico se perfila sobre el discurso constituyéndose en «árbitro» que permitiría optar por narrativas alternativas. Si en *Metahistory* acentúa el componente ficcional o poético de la imaginación histórica, en *Tropics* es el discurso el que se revela como constructo ficcional.

En *Metahistory,* la historiografía en tanto «estructura verbal formal» es prefigurada o preformada en «el nivel más profundo de la imaginación histórica» por un número limitado de tropos, los que permiten «la caracterización de objetos en diferentes clases de discurso indirecto o figurativo»[12]. Este nivel tropológico es lo que acerca a la historia al lenguaje figurativo alejándolo del lenguaje descriptivo literal de la ciencia[13]. El tropo se transforma de figura del discurso en figura de la ima-

---

to menciona la «Regla del Máximo Impacto» y la «Regla de la Economía de las Citas». Cfr. J. HEXTER, «The Rethoric of History» en *History and Theory* 6 (1967), pp. 5-6.

[11] Cfr. W. KANSTEINER, «Hayden White's Critique of the Writing of History», *History and Theory* 3 (1993), pp. 273-295.

[12] *Metahistory*, p. 34.

[13] Cfr. al respecto L. Gossman, *op. cit.*, «la embestida general de su crítica es que la absorción de White de la historia en la literatura deja intacta, de hecho, depende de una distinción más fundamental y tradicional –que White nunca cuestiona pero que sus críticos quieren desafiar– entre literatura o lenguaje poético y lenguaje "literal" o científico», p. 306.

ginación, del pensamiento, y constituye la condición de posibilidad, el *apriori*, para que los eventos de la crónica sean configurados en una historia *(story)*. De allí que los grandes historiadores no puedan ser «refutados» o sus generalizaciones «negadas», ni siquiera, aún, en el caso de apelar a nuevos datos[14]. El principio de realidad queda totalmente subsumido bajo un acto poético que lo configura y controla. Esto último ha llevado a Louis Mink a reconocer un «relativismo retórico», en el sentido de que el contenido del conocimiento de la historia está determinado por la forma retórica en la que este conocimiento está moldeado, por lo que las conclusiones de los historiadores son «cognitivamente incomparables» dado que las formas retóricas que las historias poseen son cuestiones de gusto estético o ideológico[15].

En el artículo «The historical text as literary artifact» White parece sostener una posición ambigua con respecto a la propuesta de *Metahistory*. En un muy conocido y citado párrafo considera a las narraciones históricas «ficciones verbales, cuyos contenidos son tanto *inventados como encontrados* y cuyas formas tienen más en común con sus contrapartes en literatura que con aquellas de las ciencias»[16]. La «Segunda Guerra Mundial» no alude a ninguna realidad pasada, sino que es lo figurado en la narración que intenta «describirlo» o «analizarlo». Es así que los historiadores «*constituyen* sus objetos como posibles objetos de representación narrativa por medio del lenguaje que usan para describirlos»[17]. La ficción no reside sólo en el acto configurante precognitivo, sino que además está presente en el objeto de la narración en tanto producto de dicho acto. Sin embargo, White intenta neutralizar esta aparente arbitrariedad del acto figurativo mediante el reconocimiento de que los «eventos» no soportan cualquier tipo de «trama». Algunas configuraciones pueden ser erróneas; en estos casos, lo real pasado se constituye en límite negativo en tanto que impide, al menos, una forma pero no desautoriza a las restantes[18].

En su último libro, *The Content of the Form*, White distingue entre referente primario –los acontecimientos que componen la crónica– y un referente secundario –los acontecimientos anteriores transformados en elementos de la historia–[19]. En el primer nivel,

---

[14] *Metahistory*, p. 4.

[15] Cfr. L. Mink, «Philosophy and Theory of History», en G. Iggers y H. Parker (eds.), *International Handbook of Historical studies. Contemporary Research and Theory*, Westport, Connecticut, 1979, p. 25.

[16] *Metahistory*, p. 42.

[17] *Metahistory*, p. 57.

[18] «Nadie aceptaría la trama *(emplotment)* del presidente Kennedy como comedia, pero es una cuestión abierta si debe ser romántica, trágica o satírica», *Metahistory*, p. 48.

[19] H. White, *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*, Barcelona, Paidós, 1992, p. 61.

H. White parece acercarse a posiciones más ortodoxas al reconocer un elemento que permitiría arbitrar entre narraciones alternativas. Sin embargo, es el referente secundario, el verdadero contenido de la forma narrativa, en tanto producto de la imposición de significado a los acontecimientos en el proceso de transformación de una crónica en una historia. Una vez realizada esta transformación, la forma de evaluar su valor de verdad difiere de aquella que es pertinente para la crónica, es decir, la que se remite a sus declaraciones fácticas (existenciales singulares)[20]. Dado que la transformación de una crónica en narrativa consiste en la ficcionalización literaria de los acontecimientos, la cuestión de su verdad debe ser planteada en el terreno de la literatura[21]. El texto constituye el único acceso a lo real pasado que, en el caso de la narrativa, debe considerarse una «realización» o, lo que es lo mismo, lo que instaura el discurso[22]. Reconocemos aquí la característica performativa que Barthes, entre otros[23], le atribuyen al discurso histórico.

Exceptuando una mención en *Metahistory*, Barthes está ausente de la obra de White hasta comienzos de la década del ochenta cuando, sorpresivamente, sus contribuciones comienzan a ser evaluadas positivamente junto a la de otros posestructuralistas (Foucault, Derrida) a los que anteriormente había acusado de «fetichistas del discurso» en *Tropics of Discourse*[24]. La recepción de la obra de Barthes en el ámbito angloamericano está en estrecha relación con la propuesta de

---

[20] H. White, *El contenido*. p. 63.

[21] «Este tránsito se realiza mediante un desplazamiento de los hechos al terreno de las ficciones literarias o, lo que es lo mismo, mediante la proyección, en los hechos, de la estructura de la trama de uno de los géneros de figuración literaria», H. White, *El contenido*, p. 65.

[22] Cfr. H. White, *El contenido*, p. 61.

[23] Cfr. también M. DE CERTEAU, *Historia y psicoanálisis*, México, Universidad Iberoamericana, 1995, p. 59.

[24] H. WHITE, «The Absurdist Moment in Contemporary Literary Theory», en *Tropics of discourse. Essays in Cultural Criticism*, Baltimore, J. Hopkins University Press, 1987, p. 263. Cfr. al respecto, W. Kansteiner, *op. cit.*, p. 276. La obra de Barthes produce un giro en el debate en torno a la narrativa historiográfica en el ámbito de la filosofía de la historia angloamericana. La primera traducción al inglés de «El discurso de la historia» aparece en R. BARTHES, *Introduction to Structuralism*, M. Lane (ed.), Nueva York, Basic Books, 1970, y la segunda en *Comparative Criticism* 3 (1981), con una introducción de S. Bann.

Para Barthes, la historia es una forma de literatura, y la única diferencia que existe entre un historiador y un escritor de ficción es que este último es conciente de las estrategias lingüísticas y retóricas que utiliza para lograr que su discurso tenga «efecto de realidad». Los objetos históricos son constructos lingüísticos más que entidades que existen fuera del discurso y de las que éste da cuenta. «Como todo discurso con pretensión "realista", el discurso de la historia cree posible un discurso semántico con dos términos: el referente y el significante», pretendiendo olvidar el significado, «término fundamental de las estructuras imaginarias». Lo real es, entonces, pura ficción, resultado de los recursos discursivos de la narración, ya sea ésta histórica o no.

Metahistory, por lo que su impacto entre los filósofos y teóricos de la historia se vincula directamente con la mayor o menor simpatía de éstos con los desarrollos teóricos de H. White.

S. Bann en *Inventions of History* –obra publicada en 1990[25]–, afirma que el análisis de la historiografía de Barthes debe ser considerado un «retorno de la retórica» desde una nueva perspectiva, dado que incluye «los desarrollos contemporáneos de la lingüística y la semiología». Para Bann el logro de Barthes consiste, precisamente, en haber desentrañado las estrategias discursivas que enmascaraban la ficción de pretensión de realidad de la narrativa histórica y devolverla, entonces, a sus raíces literarias[26]. Esto último está lejos de ser una crítica de carácter negativo, tal como lo atestigua –a juicio de Bann– la obra de White.

L. Gossman constituye, quizá, el ejemplo más palpable en el ámbito angloamericano del impacto de la obra de H. White en la reflexión filosófica acerca de las fronteras entre historia y literatura. En «History and Literature. Reproduction or Signification» –artículo escrito en 1978[27]– intenta señalar las similitudes entre la historia y la literatura. Gossman entiende que el análisis de Barthes es «extremadamente pertinente» para la cuestión presente de dicha relación. Al respecto, no sólo considera que el fetichismo de lo real se halla presente en nuestra cultura, sino que adhiere al diagnóstico de Barthes acerca de que la frontera entre historia y literatura posee un carácter mítico.

Sin embargo, en uno de sus artículos más recientes, Gossman se muestra particularmente crítico de las posiciones que tienden a enfatizar lo poético en la historia. Este giro en la argumentación se debe a que dicha perspectiva, influida y promovida por los trabajos de H. White, alientan un «relativismo fácil e irresponsable»[28] sustentado por la «división –esencial al argumento de White y a la tesis de la inconmensurabilidad– entre investigación histórica y registro histórico inestructurado de un lado, y narrativa histórica de otro, lo que es encontrado y lo que es creado por un acto poético»[29].

El problema principal que subyace a este tipo de teorías textuales que acentúan la dimensión tropológica de la retórica es que intentan

---

[25] S. BANN, *The inventions of history. Essays on the Representation of the Past*, Glasgow, Manchester University Press, 1990.

[26] S. Bann, *op. cit.*, pp. 40-63.

[27] L. GOSSMAN, «History and Literature. Reproduction or Signification», en *The writing of History: Literary Form and Historical Understanding*, R. H. Canary y H. Kosicki (eds.), Madison, University of Wisconsin Press, 1978, pp. 3-39.

[28] L. GOSSMAN, «The Rationality of History», en *Between History and Literature*, Harvard University Press, 1990, p. 303.

[29] L. Gossman, *Between History and Literature*, cit., p. 306.

localizar la diferencia entre lo ficcional y lo histórico en rasgos textuales aislados, sin aludir a la relación autor/lector dentro de la que aquellos funcionan. Este tipo de teorías deshistoriza la producción historiográfica, produciendo un divorcio entre el análisis del texto y el contexto social e histórico de donde emerge. El texto se perfila, entonces, más como una entidad autorreferente que como un campo de fuerzas generado por las relaciones constitutivas entre la comunidad de historiadores y la audiencia a la que se dirige.

Una de las propuestas que intentan dar cuenta de esta falencia y que ha pasado casi desapercibida retoma la vertiente de la retórica como teoría de la argumentación con la finalidad de enfatizar la dimensión pragmática del discurso histórico. Incorporando los aportes de C. Perelman[30], Nancy Struever contrapone a la tropología de H. White una «topología» que intenta rescatar a la historia del proceso de deshistorización a la que «habían condenado los análisis de White»[31]. A juicio de Struever el error de White y de todos aquellos que acentúan la dimensión textual de la historia es creer que « la "historia" es simplemente un grupo de textos» que ellos «deconstruyen» o «reconstruyen» libremente, aislándola del contexto de la institución, de los modos de difusión de las investigaciones, de las matrices disciplinarias, etc. Desde este nuevo ángulo será necesario probar «que la estructura de la *disciplina* es argumento, y esto da a cada texto histórico, cualquiera sea su forma, un propósito histórico específico y contemporáneo»[32]. La historiografía es fruto del debate y el texto es resultado de la actividad del historiador dentro de su comunidad y de la sociedad en la que ésta está inserta. Las teorías textuales como las de H. White, que acentúan lo poético de la historia, ignoran que lo literario es, por naturaleza, ajeno a la disputa, al argumento. Para Struever, la historia se acerca más a la ley que a la literatura[33]. Al igual que la ley y a diferencia de la literatura –que es un moderno constructo– la historia es una «disciplina tradicional» que tiene que ver con la prueba y la confrontación, la evidencia y la persuasión, y una serie de actividades complejas como: investigar, organizar, criticar, expresar, etc. Si su finalidad principal es alcanzar la convicción y la creencia acerca del hecho, entonces lo que debe ser considerado de la disciplina retórica son las «líneas o lugares del argumento, los *topoi* o *loci*,

---

[30] C. Perelman y L. Olbrechts-Tyteca, *La Nouvelle rhétorique: Traité de l'argumentation*, París, 1958, 2 vols. [ed. cast.: *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*, Madrid, Gredos, 1989.]

[31] N. Struever, «Topics in History», en *History and Theory. Studies in the Philosophy of History* 4 (1980).

[32] N. Struever, *op. cit.*, p. 67.

[33] Este paralelo también se ha señalado en C. Guinsburg, «Checking the Evidence...».

que dan cuenta de la actividad hegemónica de la convicción»[34]. Los *topoi* son líneas de argumento que parten de las opiniones contemporáneas aceptadas por una determinada comunidad, tienen que ver tanto con el interés del historiador como con el de sus lectores. Si bien tienen una finalidad cognitiva, su función es comprometer en la acción, por lo que señalan con mayor claridad la naturaleza política de la disciplina histórica. El principal objetivo de Struever es sostener que la historia es argumento. Pero tal como los retóricos del Renacimiento han mostrado, todo argumento es político, por lo que si bien Struever intenta eliminar las dificultades que acarrean para la historia su confluencia con la literatura, las traslada de este modo al ámbito de lo político. Si bien toda práctica historiográfica se inscribe en un marco normativo, las consecuencias ético-políticas derivadas del «uso público de la historia» debieran considerarse independientes de su fin cognitivo.

La controversia que N. Struever mantiene con la teoría textual de H. White reproduce, a mi entender, el divorcio existente en el campo de la retórica entre aquellos que sostienen que la retórica es teoría de la argumentación, y aquellos para los que la tropología es su única incumbencia. Dicha controversia introduce, a mi juicio, una dicotomía errónea entre la historia como escritura y la historia como investigación. Una aproximación a la historia como argumento se centra en la lógica del argumento en tanto presentación dirigida a persuadir a una audiencia atendiendo al proceso social y cultural que genera dicha práctica. Los análisis formales, al tomar a la lingüística como modelo, acentúan la estructura del texto centrándose en sus modos de expresión como modos de representar el contenido.

La teoría tropológica y la argumentativa privilegian ya sea la escritura o la argumentación como instancias excluyentes y no como polos constitutivos de la actividad histórica. Una teoría retórica debería incorporar un análisis del discurso histórico en tanto texto y argumento de tal modo que explore en forma conjunta una lógica del argumento y el contenido y las formas en las que éste prefigura el campo histórico para alcanzar su propósito. Sin embargo, aceptar la incumbencia de la retórica en una teoría de la historia implica poner en cuestión el estatuto del discurso histórico como representación de lo real pasado.

Cabe señalar que la naturaleza argumentativa de la historia problematiza el lugar de privilegio que ocupa la evidencia dentro de la disciplina, dado que no se delibera en los casos en que la solución es necesaria ni se argumenta contra la evidencia. El campo de la argu-

[34] N. Struever, *op. cit.*, p. 69.

mentación es el de lo verosímil, lo plausible, lo probable. Esto supone, además, una relación diferente de lo histórico con «lo real». Los hechos, que pertenecen al orden de lo real, «se sustraen, por lo menos provisionalmente, a la argumentación»[35] dado que, dentro de este ámbito, estamos ante la presencia de un hecho cuando hay, respecto a él, «un acuerdo universal, no controvertido», pero si un hecho forma parte de una argumentación pierde su estatuto, pues siempre es «susceptible de ser cuestionado de nuevo». Tal como señala Hans Kellner[36], proposiciones tales como «George Washington nació 256 años antes de que estas palabras fuesen escritas» o «el primer presidente de los Estados Unidos nació antes de que estas palabras fuesen escritas», aun cuando contaran con un acuerdo universal acerca de su estatuto de «hechos establecidos», esta misma característica los sacaría fuera del dominio de lo histórico, puesto que lo propiamente histórico está inmerso desde sus orígenes en formas retóricas y culturales más intrincadas y problemáticas: «es el *sentido* lo que se pierde en el grado-cero de los hechos tales como el nacimiento de George Washington».

Son pocos los historiadores que, frente a este estado de la cuestión que algunos denominan «pérdida de la identidad epistemológica» de su disciplina[37], han tomado una actitud positiva. T. Rabb, profesor de historia de la Universidad de Princeton, por ejemplo, compara el estado de ebullición de la presente reflexión filosófica sobre la historia con el periodo comprendido entre 1610-1620, en el que los principios tradicionales del estudio de la ciencia fueron fuertemente cuestionados y las alternativas ofrecidas sólo generaron mayores confusiones. A su juicio, el debate contemporáneo no justifica la conclusión de que la historia carece de la identidad suficiente que le permita distinguirse de las otras disciplinas. Por el contrario, estas disputas son un indicio de «vitalidad y no de desintegración», por lo que los historiadores deberían considerar el presente estado como un verdadero desafío[38].

Sin embargo, la gran mayoría considera que el acento que autores como H. White colocan en la dimensión literaria de la historiografía conduce a la disolución del concepto de realidad y de la historia comprendida como conocimiento de lo real pasado[39]. Para A. Momigliano,

---

[35] Cfr. Perelman, *Tratado de la argumentación*, p. 122.

[36] H. KELLNER, *Language and historical representation. Getting the story crooked*, The University of Wisconsin Presss, 1989, pp. 330-331.

[37] A. BURGUIÈRE, «De la Compréhension en Histoire», *Annales 45* (1990), pp. 123-135.

[38] Cfr. T. RABB, «Whither History? Reflections on the Comparision between Historians and Scientists», en *Developments*, pp. 63-77. Comparten una opinión similar S. MONAS, «Contemporary Historiography: Some Kicks in the Old Coffin», en *Developments*, y S. SCHAMA, *Dead Certainties (Unwarranted Speculations)*, Londres, Granta Books, 1991.

[39] Cfr. G. IGGERS, «Rationality and History», *Developments*, pp. 19-39.

historiador de larga trayectoria en universidades norteamericanas, es el principio de lo real lo que distingue al discurso histórico de cualquier tipo de literatura: «La Historia no es épica, la historia no es novela, la historia no es propaganda porque en estos géneros literarios el control de la evidencia es opcional, no compulsivo»[40]. A juicio de Momigliano, la tesis de White acerca de que no hay diferencia entre una historia real y otra de ficción socava el presupuesto básico de que «el historiador no sólo tiene que dar sentido al evento, sino que tiene que asegurarse de que *fue* un evento»[41].

Las teorías textuales rechazan, aunque de manera diferente, el realismo histórico tal como es usualmente entendido. De un modo u otro niegan que nuestro conocimiento sea de la realidad más que de relatos acerca de la realidad. Las narraciones históricas no representan el pasado real en forma directa y, al ser analizadas desde esta perspectiva meramente lingüística, pierden todo vínculo con su soporte factual. Sin embargo, este tipo de teorías han señalado la naturaleza constrictiva del lenguaje en la prefiguración de la realidad histórica y han llamado la atención sobre la naturaleza retórica de las representaciones históricas como clave para acceder a las pretensiones de realismo que demandan los historiadores.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Pero una cosa es lo que el filósofo pueda afirmar acerca de la práctica histórica y otra muy distinta es lo que el historiador, en tanto historiador, considera como condición de posibilidad de su propia disciplina. La práctica histórica puede ser comprendida sólo si presupone como postulado, es decir, principio no cuestionado, una relación referencial del texto con lo real pasado, de lo contrario, el texto histórico deja de existir en tanto histórico. El principio de lo real pasado es lo que instituye, autoriza, a la disciplina histórica en cuanto tal. Este principio es la convención obligada de historiadores y lectores para mantener a la historia dentro de márgenes seguros y precisos. La consecuencia de la ruptura de esta convención es la disolución de los límites entre hecho y ficción, entre historia y literatura o entre historia y política. Esta convención es, al decir de Duby, un imperativo ético[42]. El *como*

---

[40] A. MOMIGLIANO, «The Rethoric of History and the History of Rethoric: On Hayden White's tropes», en E Shaffer (ed.), *Comparative Criticism. A year Book,* Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 261.

[41] A. Momigliano, *op. cit.*, p. 268. La cursiva es nuestra.

[42] G. DUBY, *Diálogos sobre la historia. Conversaciones con Guy Lardreau,* Madrid, Alianza Editorial, 1988, pp. 44-53.

si del historiador lo obliga, lo compromete con determinadas normas que reglamentan su práctica. Sólo fuera de la historia puede lo real pasado transformarse en una forma retórica imbricada en procesos culturales específicos. Pero, entonces, ¿cómo legitimar una reflexión filosófica que ponga en cuestión *el hecho* de la práctica histórica?

Lo que está puesto en discusión es la relación entre la práctica histórica y la justificación filosófica de la misma: carece de sentido abordar la historia desde una perspectiva filosófica ajena a su propia práctica. Las teorías textuales cuestionan, precisamente, la estricta separación entre representación y referente y, al hacerlo, desafían el presupuesto básico de la práctica histórica. W. Cronon, en un artículo reciente acerca del rol de la narración en el discurso histórico, afirma: «Mi finalidad ha sido reconocer el inmenso poder de la narración mientras defiendo al pasado [...] como real [...] al que nuestra *story* debe, de algún modo, conformarse por el temor de dejar de ser historia»[43]. La mayoría de los historiadores están dispuestos a sostener, al menos, dos principios que consideran la base de su metodología: 1) que el pasado es real y 2) que los hechos se establecen sobre la evidencia. Sin embargo, aun cuando suscriban a estos principios, muy pocos defenderían la idea de que sus textos reproducen el pasado «tal cual fue». Se torna necesario, entonces, atender a este «realismo espontáneo» del historiador al que P. Ricoeur denomina «intencionalidad de la conciencia histórica»[44].

Si bien la historia posee una estructura simbólica pasible de un análisis retórico, no es menos cierto que constituye una forma de praxis social, es decir, una forma de actividad humana que involucra determinadas metodologías y fines, y que posee una doble relación con el pasado que pretende rescatar. No sólo la actividad del historiador consiste en escribir historias de aquellos que actuaron históricamente, sino que presupone su objeto en tanto heredera de un pasado del que es resultado, pasado a través del cual, precisamente, se presenta el presente.

La historia, entonces, involucra tanto un sistema simbólico de representación como un conjunto de prácticas situadas y determinadas. Dichas prácticas son constitutivas en el sentido que en tanto se ejercen, conforman el conocimiento y la comprensión que alcanzan, cuya fundamentación el historiador construye a partir de las huellas o testimonios sometidos a la crítica que autoriza la institución. Estos testimonios se erigen en el límite que las prácticas de la historia no pue-

---

[43] W. Cronon, «A Place for Stories: Nature, History, and Narrative», *Journal of American History* 78 (marzo de 1992), pp. 1371-1372.

[44] P. Ricoeur, «History and Rhetoric», *Diogenes* 168 (1994), p. 21.

den trascender; constituyen el enlace indirecto, el único posible, de la historia con el pasado y el punto en que una versión mínima de realismo se impone. Estas reglas constitutivas que enmarcan la actividad del historiador son compartidas por el lector en tanto que éste aborda el texto como un texto de historia. Tal como señalé en otro trabajo anterior[45], el lector de una obra de historia sabe que el autor ha debido respetar ciertas condiciones que reglamentan su actividad. Este acuerdo o convención, del que tanto participan el autor como los lectores, define las condiciones de posibilidad que originan nuestra aprobación epistémica del discurso histórico. Y es por eso que cuando leemos un texto que sabemos que ha sido escrito por un historiador, creemos que los sucesos relatados ocurrieron en determinada fecha y determinado lugar. El principio general de este acuerdo que rige para el discurso histórico, es que el texto se correlaciona con el mundo. Y ésta es la convención que es rota en las ficciones. Lo que distingue a las ficciones de las mentiras es que el autor de las primeras participa de una convención diferente que le permite escribir algo que él y sus lectores saben que no es real, aunque no tiene intención de engañar. El mentiroso, por el contrario, intenta que creamos en lo que dice, aunque viola a sabiendas los principios que rigen cualquier discurso con pretensión de realidad, el histórico incluido. A pesar de que sabe que su discurso no está conectado con nada real, lo expresa como si lo estuviera para provocar nuestro asentimiento. Por el contrario, tanto el autor como el lector de un texto de ficción saben de antemano que los incidentes que allí se desarrollan deben ser tenidos por ficticios y por mero producto de la imaginación. Se opera un corte en el enlace del discurso con el mundo que rige en la convención que regula lo real. Aquel que lee un texto de ficción «se presta» a unas reglas de juego diferentes a aquel otro que lee un texto de historia. Y lo que en este último es una exigencia legítima, *i. e.*, que el autor crea en lo que afirma o que aporte pruebas de su evidencia, constituye en el primer caso una violación a las reglas establecidas[46].

Estas convenciones en tanto prácticas sociales se hallan sujetas al devenir histórico. Ni los lectores que en el siglo XVII disfrutaron *El discurso sobre la Historia Universal* de Bossuet ni los que ahora nos deleitamos con el *Rabelais* de L. Febvre abordamos el texto sin ningún preconcepto. Tanto los historiadores como los lectores están perfectamente informados de las convenciones que comparten y de los

---

[45] Cfr. M. I. MUDROVCIC, «La frontera entre el discurso histórico y el de ficción: la propuesta humeana», en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XVII, n.° 2 (primavera de 1991).

[46] Cfr. J. SEARLE, «The logical status of fictional discourse», en *Expression and Meaning*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, p. 66.

modos en que éstos perciben la relación del texto con lo que éste refiere. Aun aquellos autores que deciden romper o alterar estas convenciones lo hacen dentro de las normas que establecen la institución a la que pertenecen. La historia se presenta como verdadera en oposición, por ejemplo, a la novela, porque se refiere a un mundo que se supone que no ha sido creado por el autor sino basado en la evidencia. Sin embargo, al representar ese mundo, los historiadores hacen generalizaciones que van más allá de los testimonios, ya sea si intentan rescatar la «atmósfera mental» de la sociedad feudal[47] o la «experiencia de la lectura» en la Francia del siglo XVIII[48]. Esto último, si bien sugiere que no todas las formas de realismo son pertinentes para la historia[49], no por ello autoriza a negar que la práctica histórica está fundada de algún modo en el mismo.

En un diálogo que mantuviera con el filósofo G. Lardreau, G. Duby reflexionaba así acerca de su oficio de historiador: «[...] pienso que la manera de decir, de exponer lo que se tiene en mente [...] interviene de "forma" decisiva en la relación entre el historiador y su público; público de estudiantes, público de especialistas o público de aficionados. Escribir de una cierta manera no sólo es un medio de convencer, [...] de cautivar. Es, además y sobre todo, un medio de aprovechar, mediante artificios literarios, esas fisuras, esas discontinuidades embelesadoras que llevan al lector a soñar, del mismo modo que, a su vez, sueña el historiador»[50]. Una filosofía de la historia que diese cuenta sólo de la pretensión referencial de Clío cancelaría su encanto como artista al negar su aspecto representacional.

---

[47] Cfr. G. DUBY, *La historia continúa,* Madrid, Debate, 1992, p. 98.

[48] Cfr. R. DARNTON, *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*, México, FCE, 1987, p. 216.

[49] F. ANKERSMIT, en *Narrative Logic: A semantic Analysis of the Historian's Language*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1983, afirma que ninguna de las teorías de verdad –correspondentista, coherentista, pragmatista o performativa– conviene a la narración histórica, pp. 66-78.

[50] G. Duby, *Diálogos*, p. 48.

VI

EL VALOR DE LA NARRATIVA HISTORIOGRÁFICA EN LOS PROCESOS DE INTERACCIÓN SOCIAL Y COMUNICACIÓN*

Es casi unánime el recelo que ha despertado en la comunidad de historiadores y entre algunos teóricos de la historia el debate producido –en las últimas décadas– acerca del estatuto narrativo de la historia. Las quejas más comunes contra aquellos que pretenden rescatar el valor de la narrativa se refieren a la amenaza que ésta supone para una disciplina que aspire a la categoría de ciencia. Para algunos, las pretensiones de cientificidad, objetividad y racionalidad de la historia se verían amenazadas por esa creciente tendencia a enfatizar el carácter poético-literario de la producción historiográfica, dado que tornaría borrosos los límites entre «historia» y «ficción». En este sentido, el «retorno al narrativismo» conspiraría contra la historia concebida como empresa cognitiva, ya que la investigación de la verdad como tarea única y fundamental del historiador quedaría relegada por cuestiones literarias y de estilo[1]: identificar a la historia con cualquier otro tipo de relato oscurece, de este modo, el hecho de que las nociones de «prueba» y de «verdad» constituyen la parte esencial del oficio del historiador[2]. El profesional de la historia, se afirma, no puede prescindir del principio de realidad. Y en esta demanda de representar lo real, se pretende encontrar los argumentos más sólidos para separar a la historia de la literatura y negar su filiación directa con el relato.

Sin embargo, para otros teóricos e historiadores, esta discusión acerca de la estructura narrativa de la historia está pasada de moda puesto

---

* Artículo publicado en *Espacios* 18, Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, (junio-julio de 1996).

[1] A. MOMIGLIANO, «The Rhetoric of History and the History of Rhetoric: On Hayden White's tropes», en *Comparative Criticism. A Year Book*, E. Shaffer (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 260.

[2] C. GUINZBURG, *El juez y el historiador*, Madrid, Anaya, 1993, p. 23.

que consideran que la narración constituye una forma de discurso *naïve*, propia de la etapa precientífica y asistemática de los estudios históricos. Para este grupo, la descripción y análisis de los fenómenos históricos, en el estado actual de la profesión, presuponen herramientas conceptuales y estilísticas más sofisticadas de las que el relato puede ofrecer: de la historia-relato –exclusivamente «événementielle»– centrada en acontecimientos biográficos o políticos, se ha pasado a una historia-problema. Para este tipo de historia, el tiempo ya no constituye el eje a partir de cual se estructuran los fenómenos, sino que el acento recae sobre las hipótesis que el historiador construye y que pertenecen más al dominio de lo verosímil que de lo verdadero. Así parece entenderlo, entre otros, François Furet, para quien lo que «caracteriza la evolución reciente de la historiografía es el retroceso definitivo de esta forma de historia [narrativa], floreciente siempre en los niveles de producción de gran consumo, pero cada vez más abandonada por los profesionales de la disciplina»[3]. Y aun cuando se reconozca que en ciertas ocasiones el historiador hace uso del relato, se lo considera como un recurso secundario, sin efecto directo en la representación de lo real y subordinado al control de la evidencia.

La madurez metodológica de la historiografía científica que trajo aparejado el rechazo de la narrativa como su modalidad discursiva es consecuencia, entre otras cosas, de un cambio de actitud del historiador profesional hacia el pasado. Lo que se ha logrado, se argumenta, es una actitud propiamente histórica: si bien el historiador no es el único que se interesa por el pasado, es el único, sin embargo, que se interesa por el pasado en sí mismo, independientemente de la relación que éste tenga con el mundo presente[4]. El pasado histórico emerge, así, con independencia del interés práctico del historiador. Esta actitud queda ejemplificada en el siguiente pasaje de Momigliano: «Pero cualquiera que sea el impulso que nos lleve al texto [una evidencia], el texto nos involucra en una investigación histórica porque es nuevo y despierta preguntas *por sí mismo*»[5]. Se debiera distinguir, entonces, la respuesta derivada de una actitud propiamente histórica de aquella otra en la que la representación del pasado es consecuencia de una lectura de los fenómenos pasados en directa relación con nosotros mismos y nuestras actividades. Este interés práctico promueve un tipo de reconstrucción retrospectiva, desde el presente al pasado, que intenta

---

[3] F. FURET, *L'atelier de l'histoire*, París, Flammarion, 1982, p. 76. Cfr. al respecto M. MANDELBAUN, *The Anatomy of Historical Knowledge*, Baltimore, 1977, pp. 25-26.

[4] Cfr. M. OAKESHOTT, «The activity of being an Historian», en *Rationalism in Politics and other essays*, Londres, Methuen and Ltd., 1962, p. 155.

[5] A. Momigliano, *op. cit.*, p. 263.

buscar los «orígenes» del mundo que nos rodea[6]. La interpretación práctica del pasado no elude, entre otras cosas, juicios morales, los que, se considera, deben ser extirpados de una actitud propiamente histórica[7]. De allí el desdén del historiador profesional por la narrativa en donde la moralidad está presente en el tipo de significación que exhibe su resolución discursiva. Este impulso moralizante que –según H. White– se encuentra necesariamente presente en toda representación narrativa de la realidad histórica[8], es reflejo directo de la actitud práctica hacia el pasado. Una reconstrucción práctica del pasado presupone una teleología en la que el presente opera como cierre discursivo que le otorga sentido retrospectivo. Es un pasado nacido de la necesidad de explicar el presente, justificarlo o hacerlo más habitable, y la narrativa constituye su expresión discursiva «natural», en la que la secuencia cronológica de los acontecimientos encuentra su estructura significativa. La narrativa sirve así de legitimación de juicios políticos o morales presentes acerca del pasado[9]. Posee una relación inmediata con los intereses comunes de una sociedad determinada, y constituye esa parte de la red de referencias que posibilitan la existencia de un pasado común, otorgándole integridad histórica. Esta «moral política» del saber narrativo es devaluada en el marco de la ciencia.

Gran parte del debate en torno a la narrativa historiográfica que se situó dentro del contexto de discusión acerca de los límites entre el discurso ficcional y factual o, para decirlo en otros términos, la frontera entre historia y literatura, centró su atención en el análisis del texto, buscando en su estructura el rasgo que permita identificarlo como perteneciente a uno u otro género. En este marco, se señala el carácter denotativo, parafraseable o referencial como distintivo del discurso histórico[10]. Atendiendo a la ontología del texto, la conjun-

---

[6] M. Oakeshott, *op. cit.*, p. 147.

[7] «Soy judío, [...], yo no estoy recolectando hechos para propósitos académicos cuando trato de entender qué motivó a los judíos a asimilarse a las civilizaciones que los rodeaban. Pero podría elegir dar una respuesta a esta cuestión en términos morales o religiosos...», A. Momigliano, *op. cit.* p. 263.

[8] Para H. White, cuando el sistema social actúa como tema de interés, surge y se desarrolla la conciencia histórica conjuntamente con la narrativa. La significación que la narración añade a la mera secuencia cronológica de acontecimientos tiene una connotación moral en la medida en que el relato histórico está relacionado con el orden legal que subyace al sistema social. El cierre discursivo confiere significación moral en tanto organiza los acontecimientos con respecto al valor que poseen para el grupo social al que está dirigido. Cfr. H. WHITE, «El valor de la narrativa», en *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*, Barcelona, Paidós, 1992.

[9] Cfr. R. BRAUN, «The Holocaust and the Problem of Historical Representation», en *History and Theory. Studies in the Philosophy of History 2*, Wesleyan University (1994).

[10] Cfr. R. WELLEK y A. WARREN, *Theory of Literature*, Nueva York, Harvest, 1956, pp. 22-23. J. M. CAMERON, «Poetry and Dialectic», en *The Night Battle: essays*, Londres,

ción entre el dominio espacio-temporal del mismo y el del lector es considerada un indicio propio del discurso factual[11]. El problema mayor de este tipo de teorías es que se dirigen principalmente a subrayar los rasgos textuales sin aludir a la relación autor/lector dentro de la que éstos funcionan. De este modo se produce un divorcio entre el texto historiográfico y su contexto social e histórico, dado que lo que queda fuera de la discusión es la función particular que éste desempeña en la interacción comunicativa y sus condiciones de producción, elaboración, recepción, etc. En general, dichas teorías poco aluden a la dimensión pragmática del texto histórico, es decir, que su elaboración y recepción constituyen acciones sociales[12].

Considerado desde ese punto de vista, un texto histórico no es sólo un conjunto de signos verbales que refieren una realidad extratextual, sino el resultado de lo que Umberto Eco denomina una «actividad cooperativa»[13], en virtud de la cual el historiador produce un cierto tipo de información que el lector debe actualizar dentro de un determinado contexto social. El destinatario del texto histórico constituye una parte del juego textual para el que se genera una estrategia discursiva específica con el objetivo de provocar una respuesta interpretativa determinada. Dentro de este proceso de comunicación el hecho de que un texto funcione como texto de historia obedece, entonces, a ciertas convenciones sujetas a devenir histórico. Dichas convenciones regulan, entre otras cosas, estrategias discursivas específicas: si durante los siglos XVIII y XIX, por ejemplo, el historiador era activo y visible en el texto, su presencia es considerada como una insuficiencia metodológica por ciertas corrientes historiográficas contemporáneas[14].

Burn & Oates, 1962, p. 137. R. JAKOBSON, «Closing Statement: Linguistics and Poetics», en *Style in Languaje*, Thomas Sebeok (ed.), Cambridge, 1960, p. 371. PÉREZ ZAGORIN, «Historiography and Postmodernism: reconsiderations», en *History and Theory. Studies in the Philosophy of History* 29 (1990), pp. 263-274.

[11] «Los eventos en un campo espacio-temporal son históricos para mí sólo si están temporal y espacialmente relacionados conmigo: debo colocarme como un evento o proceso entre otros.» R. CHAMPIGNIY, *Ontology of the Narrative: An analysis*, La Haya, Mouton, 1972, p. 17.

[12] Cabe señalar la importante contribución que hiciera al respecto la teoría de los actos de habla al poner de relieve que la diferencia entre el discurso ficcional y el factual no reside en ningún rasgo intrínseco del texto, sino en convenciones constituidas por prácticas sociales. Así J. SEARLE afirma: «No hay ninguna propiedad textual, sintáctica o semántica, que permita identificar un texto como un trabajo de ficción», *Expression and Meaning*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

[13] U. ECO, *Lector in fabula*, Barcelona, Lumen, 1981, p. 13.

[14] La extirpación de cualquier referencia al autor o lector provoca lo que R. Barthes denomina «ilusión referencial»; cfr. R. BARTHES, «The discourse of history», *Comparative Criticism* 3 (1981), p. 11. Al respecto, el historiador George Duby afirma: «Desde hace algún tiempo empleo cada vez más la palabra "yo" en mis libros. Es mi modo de avisar a los lectores. No pretendo transmitirles la verdad, sino sugerirles lo probable, colocar ante

Desde esta perspectiva pragmática aparecen en la superficie, como constitutivos del juego textual, el historiador y el lector. El historiador, en tanto autor o emisor, presupone un destinatario, lo que genera una estrategia textual específica. Es decir, prevé un lector capaz de actualizar e interpretar lo que él produjo textualmente. De ningún modo el historiador se dirige a un público universal en tanto destinatario indiferenciado. En la comunicación, entonces, está supuesta la competencia del lector para «descodificar» el texto: su capacidad lingüística, los conocimientos que comparte con el autor, su contexto social y cultural y sus coordenadas espacio-temporales[15]. Esta cooperación del lector revierte en la elección de un determinado léxico, estilo, contenido y morfología de la obra. Estas consideraciones permiten, entonces, el análisis del texto historiográfico desde la perspectiva del público para el que es compuesto.

El conocimiento del pasado constituye una parte del sistema de referencias que hacen posible la comunicación en una sociedad determinada. Recordar el pasado no es lo mismo que comprenderlo históricamente. La historia comienza allí donde la memoria colectiva termina, en tanto ésta se constituye en objeto de estudio de la primera[16]. Esencial al concepto de tradición es su carácter simbólico, su connotación moral y su continuidad con el pasado. Tal como lo expresa E. Hobsbawm, la tradición implica «un conjunto de prácticas, normalmente gobernadas por reglas aceptadas tácita o abiertamente y que poseen una naturaleza ritual o simbólica; dichas reglas buscan inculcar ciertos valores y normas de conducta por repetición, lo que automáticamente implica una continuidad con el pasado»[17].

El tiempo de la tradición aparenta no tener edad. Los actos de repetición, como las ceremonias, las conmemoraciones y los monumentos, otorgan estabilidad y permanencia a la memoria colectiva, lo que a su vez sirve para dar continuidad espacial y temporal al grupo o comunidad[18]. Estos actos de repetición aseguran la interacción del individuo

---

ellos la imagen que yo me hago honestamente, de verdad», en *La historia continúa*, Madrid, Debate, 1992, p. 67.

[15] Es lo que Eco denomina «enciclopedia», que supera los límites, más restringidos, de lo que Peirce (1931) llama «universo de discurso». La competencia enciclopédica se basa en un sistema semántico global que presupone datos culturales que son aceptados socialmente debido a su presencia regular. Cfr. U. Eco, *op. cit.*, pp. 87 ss.

[16] Cfr. M. HALBWACHS, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Nueva York, 1975, p. 83.

[17] E. HOSBAWM y T. RANGER (eds.), *The invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 1.

[18] Cfr. Pierre NORA, «Between Memory and History: Les Lieux de la mémoire», *Representations* 26 (primavera de 1989), pp. 8-9. Esta permanencia de las tradiciones también es mencionada por Hosbawm: «El objeto y característica de las tradiciones, incluso las inventadas, es la invariancia. El pasado, real o inventado, al que refieren impone prácticas fijas (normalmente formalizadas) tales como la repetición», *op. cit.*, p. 2.

con el pasado preservando la memoria colectiva como una entidad perdurable que trasciende la memoria individual y particular. Ejercen, como característica que los distinguen de los hábitos y costumbres, una función simbólica o ritual que tiene por finalidad asegurar el lazo de unión entre la comunidad y su pasado. Estos rituales constituyen «actividades regladas de carácter simbólico que llaman la atención de sus participantes hacia objetos de pensamiento o de sentimiento que poseen una significación especial»[19]. Establecen vínculos emocionales con el pasado, creando un «aire de familiaridad» con el presente.

La memoria colectiva está directamente imbricada en el presente. Constituye el presupuesto «natural» que simboliza la cohesión social de los miembros de un grupo, legitima instituciones o relaciones de autoridad e inculca creencias, sistema de valores o convenciones de conducta[20]. La memoria colectiva y el pasado común, al igual que el olvido y el error histórico[21], son elementos esenciales que intervienen en la formación y continuidad de las naciones. Tal como señalara Halbwachs, el pasado de la tradición es apreciado con relación a los intereses del presente en tanto que enfatiza su similitud y continuidad. En la tradición, la conciencia del pasado está orientada, entonces, prácticamente[22].

Dentro de este contexto, la narración histórica, en su uso público, constituye el vínculo discursivo entre pasado y presente, contribuyendo –a través de la representación de los eventos pasados– a la configuración del sistema social al que pertenece y que es su punto de partida. La sociedad reclama del historiador su memoria colectiva, o, como afirma Peter Gay: «La cultura quiere un pasado que pueda usar»[23]. Es así que el historiador, en su rol de mediador entre los eventos reales pasados y el lector contemporáneo, ejerce su función historiográfica, es decir, la función de explicar y representar eventos reales y otorgarles significación colectiva.

---

[19] S. LUKES, «Political Ritual and Social Integration», *Sociology* 9 (1975), p. 291, citado por R. BRAUN, «The Holocaust and Problems of Historical Representation», en *History and Theory. Studies in the Philosophy of History,* n.° 2, vol. 33 (1994), p. 177.

[20] Cfr. E. Hosbawm, *op. cit.*, p. 9.

[21] Cfr. E. GELLNER, *Culture, Identity and Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, pp. 7 ss.

[22] Enfatizando la dimensión práctica en la configuración del pasado, R. Williams prefiere hablar de «tradición selectiva» para señalar la selección activa e interesada de significados y prácticas por parte de una determinada clase con el fin de legitimar el orden político-social presente. Esta «versión intencionalmente selectiva de un pasado configurado y un presente preconfigurado» no por ser hegemónica deja de ser vulnerable, dado que en ocasiones, los sectores sociales marginados emprenden una recuperación de valores o prácticas descartadas. Cfr. R. WILLIAMS, *Marxismo y Literatura*, Barcelona, Crítica, 1977, pp. 137 ss.

[23] P. GAY, *Style in History*, Nueva York, McGraw-Hill Book Company, 1974, p. 206.

Por el contrario, el acto inaugural de la historia científica descansa en la separación entre el presente y el pasado, y, en este corte, la tradición se le enfrenta como lo «otro», el objeto o campo de estudio[24]. Esta ruptura entre historia y tradición es consecuencia, entre otras cosas, del cambio de actitud del historiador profesional hacia el pasado que mencionáramos anteriormente: de una actitud práctica se ha logrado una actitud propiamente histórica en la que el pasado aparece con independencia del mundo presente. Otra de las consecuencias de esta ruptura entre tradición e historia es el desplazamiento que sufre lo real en la historia: de ser un postulado se ha transformado en «resultado del análisis»[25]. Sin llegar a ser, ambos sentidos, mutuamente excluyentes, la historia científica pone su acento sobre lo real en tanto conjunción de la aplicación de modelos (económicos, sociológicos o demográficos) a los documentos. Lo real es, entonces, la consecuencia de la relación. Por el contrario, si lo real es postulado, lo que el historiador encuentra en los restos del pasado son las huellas de lo vivido. Los eventos se relacionan en episodios sucesivos de una estructura temporal más amplia que, al ser considerados retrospectivamente, revelan un «sentido».

El rol activo y central de la narrativa histórica en la configuración de las tradiciones culturales ha sufrido –en las sociedades contemporáneas– un desplazamiento hacia la periferia. Este fenómeno tiene que ver con la transformación de la historia en práctica científica, uno de cuyos indicadores sería –según se señaló anteriormente– el pasaje de la historia-relato a la historia-problema. El historiador ha cambiado el objeto de su disciplina, es decir, al tiempo como sustrato que posibilita el relato de lo que ha acontecido a la humanidad o a una porción de ella[26]. Este cambio va de la mano de una conversión metodológica. El trabajo consiste, ahora, en poner en juego construcciones formales presentes para encontrar las diferencias significativas. El pasado se constituye, así, en el modo de representar lo diferente respecto de la coherencia presente del modelo[27]. Esto último trajo como consecuencia un recorte en el universo de lectores que el historiador presupone en su estrategia textual. En efecto, la historia como práctica científica impuso ciertas restricciones en la relación del historiador y la sociedad. La producción del discurso histórico comienza a dirigirse a des-

---

[24] Cfr. M. DE CERTEAU, *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, 1993: «Una medicina y una historiografía modernas nacen casi simultáneamente de la separación entre un sujeto que se supone sabe leer y un objeto que se supone escrito en una lengua que no se conoce, pero que debe ser descifrada», p. 17.

[25] Cfr. M. de Certeau, *op. cit.*, p. 51.

[26] Cfr. Furet, *L'atelier de l'histoire*, *op. cit.*, p. 76.

[27] Cfr. M. de Certeau, *op. cit.*, pp. 99-100.

tinatarios de igual competencia que el emisor-historiador, lo que provoca el aislamiento del juego del lenguaje dado que el texto postula, ahora, un fórum de profesionales que en el debate provoquen consenso. Esta transformación significó, tal como se mencionó, el abandono de la narrativa como forma discursiva y la independencia del discurso de intereses prácticos con la consiguiente devaluación de la escritura como forma de acción histórica. En efecto, la presentación narrativa de los acontecimientos históricos fue dejada de lado por estrategias no-narrativas que privilegian el análisis sobre la teleología como principio explicativo[28], emancipando, entonces, al discurso historiográfico de su carácter inmediato con relación a intereses vinculados a su contexto. La transición de una forma discursiva a otra se lleva a cabo teniendo en cuenta que el texto histórico se genera para ser actualizado por un lector tan competente como el propio historiador. Si el interés que lo mueve es puramente «histórico», es decir, desvinculado de un presente «práctico», el historiador científico pierde, entonces, su estatuto de vocero de un pasado colectivo. Esta situación se refleja, en parte, en el hecho de que la divulgación y la discusión de los trabajos históricos se realizan en revistas y reuniones sólo accesibles a especialistas.

La narrativa histórica que ejerciera otrora tanto atractivo en el público, es considerada en mayor o menor medida, una «vulgarización» que no responde a los criterios científicos vigentes. Sin embargo, el espacio dejado por la narrativa no ha sido ocupado por ningún otro tipo de discurso histórico. Pues es precisamente la narrativa histórica la forma discursiva que configura, al representarla, la transición de la memoria colectiva a la historia científica. Si la historia se establece en tanto transforma la tradición en objeto, al distanciarse de ella críticamente, y si la tradición constituye ese pasado vivido que cohesiona y legitima el presente, la narrativa histórica, entonces, se desarrolla en esa especie de frontera donde una sociedad se hace cargo de su pasado.

La función que la narrativa histórica ha desempeñado tradicionalmente en la constitución y comunicación social del conocimiento histórico tiene que ver más con la lógica interna de la narración que con

[28] Evaluando posibles estrategias discursivas con relación al tema elegido, afirma el historiador argentino T. HALPERÍN DONGHI: «[...] Ello impone renunciar a una de las facilidades que hacen atractivo al historiador el esquema narrativo-cronológico: en él la imagen del proceso examinado se apoya en juicios implícitos pero muy precisos acerca de la jerarquía de los actores y fuerzas cuyos acuerdos y discordias confirieron a ese proceso su particular dinamismo: puesto que esos juicios permanecen implícitos, escapan a cualquier análisis crítico directo, y reciben su validez de la fuerza persuasiva de la narración que en ellos se apoya; cuando se renuncia a hacer de la narración cronológica el eje unificador de la reconstrucción histórica, esos juicios se tornan en cambio explícitos, y con ello ponen en descubierto lo que necesariamente tiene de discutible», en *La Larga Agonía de la Argentina Peronista*, Buenos Aires, Ariel, 1994, p. 10.

una supuesta mayor accesibilidad como forma discursiva. Crear la imagen de un pasado común, contribuir a la formación de una identidad colectiva, poder –en definitiva– disponer del pasado para legitimar el orden político o lograr el consenso social, constituyen patrimonio de la historiografía narrativa. La estructura teleológica de la narración crea ese «arco de solidaridades», al que se refiere Tulio Halperín Donghi, entre la representación de los eventos interrelacionados del pasado y el público contemporáneo. Este vínculo entre pasado y presente le otorga autoridad al historiador en la configuración de la memoria colectiva. La narrativa histórica en tanto secuencia continua y acabada de acciones en el pasado contribuye a generar lo que Nicolás Shumway llama «ficciones orientadoras» *(guiding fictions)*, es decir, mitos o símbolos nacionales que «explican qué es la nacionalidad, qué responsabilidades tiene el gobierno, cuáles son las idiosincracias del "pueblo" y cuál es el destino del país»[29]. Son símbolos que aglutinan y otorgan unidad a los grupos sociales. La continuidad narrativa genera el sentimiento de pertenencia de la generación presente a una tradición común. El reconocimiento de un pasado compartido emerge de la significación de la resolución narrativa como respuesta práctica a intereses presentes, en tanto que la estrategia narrativa se orienta a un público cuya única competencia queda delimitada por el hecho de pertenecer al contexto social que constituye el término *ab quo* del que el texto da cuenta[30]. La identidad de una comunidad, su existencia como grupo, requiere que sus miembros compartan una «historia» de la que se constituyan en sujetos. Es así que las acciones y experiencias pasadas adquieren sentido de acuerdo al «lugar» que ocupan en el relato otorgando, de este modo, coherencia a la vida presente del grupo[31]. La narrativa histórica, debido a la completud de su estructura, provee, quizá, la representación del pasado más adecuada a la búsqueda presente de legitimación político-social de una comunidad dada. Esto es particularmente evidente en el caso del historiador que se ocupa del pasado reciente de su comunidad: el debate de los historiadores del siglo XIX sobre el rol de la Revolución Francesa en la constitución de la República[32] o el llevado a cabo en la Alemania de posguerra sobre

---

[29] N. SHUMWAY, «Las ficciones de la historia», suplemento *Primer Plano*, en *Página 12*, Buenos Aires, 22 de marzo de 1992.

[30] Félix Luna en el prólogo de su *Breve Historia de los argentinos* se dirige al «amigo lector» diciendo que «se trata más bien de describir cómo se fue haciendo nuestro país, desde sus cimientos fundacionales y a través de las grandes etapas de su formación. El propósito, el mismo que ha animado la mayor parte de mi obra, es divulgar nuestro pasado. Antes que una historia circunstanciada, es una mostración de las líneas fundamentales que articulan la sociedad y las instituciones argentinas», Buenos Aires, Planeta, 1993, pp. 7-8.

[31] Cfr. D. CARR, *Time, Narrative and History*, Indianapolis, Indiana University Press, 1986, cap. V.

[32] «La producción de historias de la Revolución estaba estrechamente vinculada al desarrollo de los acontecimientos políticos: de un lado, los nuevos acontecimientos políti-

el Holocausto y el pasado nazi, constituyen ejemplos palpables de la necesidad de las comunidades de resignificar eventos de acuerdo al orden político-social vigente. A medio camino entre la tradición y la historia científica, efectúa una conjunción entre los eventos significativos del pasado y el presente, configurando simbólicamente, en la representación, el mundo al que pertenecen los miembros de la comunidad. En la medida que un grupo o comunidad derivan su identidad de la tradición, su escritura en tanto historiografía conserva su carácter práctico y normativo.

De lo anterior no se desprende que el interés práctico que pudiera estar a la base de la narrativa histórica comprometa las nociones de prueba y verdad. Aquél sólo señala que el historiador y sus lectores son actores del mismo mundo histórico y que esto constituye las condiciones reales de la propia producción del discurso histórico. En esta suerte de diálogo que el historiador mantiene con su público, la representación narrativa del pasado adquiere significación colectiva presentándose como una continuidad natural del presente. Sin embargo, este interés que pudiese revestir la representación del pasado para los asuntos políticos y sociales de una comunidad no debiera atentar con las pretensiones de verdad y objetividad de la historia en tanto empresa cognitiva. Es preciso que el interés práctico que condiciona la dimensión pragmática no entre en conflicto con su dimensión teórica. Pero, por otro lado, cabe señalar el rol activo del lector en la actualización de la narrativa histórica. Tal como reconoce Rigney en su excelente estudio sobre los historiadores del siglo XIX, la narrativa histórica de ningún modo constituye un conjunto de afirmaciones pasivas acerca del pasado, sino que ofrece a sus lectores cursos alternativos de los eventos narrados que sugieren lo que podría o no haber ocurrido en su propio tiempo:

> Pero la configuración narrativa de lo «que realmente ocurrió» es en sí misma inseparable de poner en juego «historias alternativas»; es decir, al poner de relieve contra el trasfondo de lo que realmente sucedió los «caminos no tomados», la dirección en que los eventos pudieron o podrían haberse desarrollado tienen el poder de ser localizados en algún lugar [...] De este modo, la lógica de la narración nos hace reconocer inmediatamente el hecho de que el discurso histórico no trata simplemente de lo «que fue». Más bien, a través de su configuración narrativa de lo que fue, la representación pone en juego lo que pudiera o debiera haber sido, lo que podría ser [...][33].

---

cos echaron una luz diferente sobre los eventos de 1789-94; de otro, nuevas perspectivas de aquellos eventos sirvieron como un modelo o guía para acciones políticas futuras», A. RIGNEY, *The Rhetoric of Historical Representation. Three Narrative Histories of the French Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 8.

[33] A. RIGNEY, *The Rhetoric of Historical Representation. Three Narrative Histories of the French Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 174.

La posibilidad de considerar cursos alternativos pone de manifiesto la función crítica del texto narrativo: la ocasión para el lector de poder estimar su propio orden social como una de las tantas «salidas» de alternativas pasadas[34].

La devaluación de la narración como estrategia discursiva de la historia trajo aparejada una brecha creciente entre la comunidad de historiadores profesionales y la sociedad en la cual ésta está inserta. El universo conceptual de aquéllos permanece ajeno a la gran mayoría de sectores sociales, desvinculado de los intereses que permitirían pensar la realidad presente como resultado de un proceso histórico[35]. La historia científica devaluó, precisamente, la escritura de la historia como forma de acción histórica cuando renunció a representar la conciencia que una sociedad tiene de su situación histórica[36]. Por el contrario, al insertarse allí, en la transición de la memoria colectiva a la historia científica, la historia narrativa constituye tanto un proyecto cognitivo como normativo. Por su misma naturaleza híbrida, es bien recibida por el público y desdeñada por los historiadores. Este vacío dejado por la narrativa histórica es ocupado por la lectura de periódicos[37] o, en el mejor de los casos, por el relato de historiadores que no son reconocidos en los ámbitos profesionales[38].

Si a la pregunta que formulara H. White en el sentido de si podremos alguna vez narrar sin moralizar[39] le corresponde una respuesta negativa, no por ello la narración debe ser descalificada como lenguaje histórico de segundo orden. Hacerlo sería desconocer su dimensión social de enlace de una comunidad con su pasado.

---

[34] Félix Luna, *op. cit.*, afirma: «[...] creo que la Revolución Libertadora fue un hecho negativo. Si no hubiera ocurrido, Perón habría tenido que reformar su régimen, ampliando la apertura iniciada en julio, y es probable que su mandato terminara con la derrota electoral de su partido», p. 261.

[35] En este sentido, Droysen hizo un llamado de alerta hace ya casi más de un siglo: «El gran público no se sirvió por esta aplicación de nuestra herramienta histórica. Deseaba leer, no estudiar, y se quejaba que nosotros [los historiadores] les ponemos delante el proceso de preparar la comida en vez de la comida misma». J. G. DROYSEN, «Art and Method», en *Outline of Principles of History* [1868], en F. Stern, (ed.), *The Varieties of History. From Voltaire to the Present*, University of Chicago Library, 1956.

[36] Al respecto, M. de Certau afirma: «su papel social [de la historia] no es más [...] el proveer a la sociedad de representaciones globales de su origen», *op. cit.*, p. 93.

[37] P. Gay, *op. cit.*, p. 186. En nuestro país es innegable el éxito editorial del periodismo volcado al tratamiento de asuntos históricos.

[38] El caso más representativo lo constituye Félix Luna.

[39] H. White, *op. cit.*, p. 39.

VII

EL PROBLEMA DEL CAMBIO HISTÓRICO: UN ANÁLISIS DE LA RELACIÓN PASADO-PRESENTE*

Toda investigación historiográfica presupone un tiempo social, humano o, como se lo denomina, un tiempo histórico cuya problematización es tarea propia de una teoría o filosofía de la historia. Dicho presupuesto temporal queda plasmado en expresiones que usualmente encontramos en cualquier libro de historia tales como cambio, transición, ruptura, continuidad, apogeo, decadencia, periodo, etc., sólo para nombrar algunas de ellas. Se habla, entonces, del apogeo y decadencia de una civilización, del resurgimiento de una forma del pensar y de la ruptura o continuidad de un sistema político, por ejemplo.

En este trabajo quiero partir de una idea que Braudel presenta en su *Mediterráneo*[1]: la pluralidad de los tiempos históricos. Para Braudel, en el contexto de la historia, es más apropiado hablar de estratos temporales que de un único tiempo histórico. La escuela de Annales ha sistematizado dichos estratos temporales en un tiempo de la larga duración, en uno de la coyuntura o medio y en el tiempo corto del acontecimiento. Para ejemplificar: la larga duración es la condición de posibilidad temporal para poder tematizar el apogeo y decadencia de una civilización mientras que el tiempo corto del acontecimiento lo es tanto para el caso de una revuelta popular como de la muerte de un personaje. El valor de una clasificación de este tipo reside, a mi juicio, en que relaciona variables de duración histórica con unidades de análisis concretas, *i. e.*, el desarrollo de una civilización puede ser tematizado históricamente sólo si se presupone el tiempo «casi inmó-

---

* Artículo publicado en *Revista Patagónica de Filosofía*, año 2, vol. n.° 1 (julio-diciembre de 2000).

[1] F. BRAUDEL, *La Méditerranée et le monde mediterranéen à l'époque de Philippe II*, París, 1949.

vil» de la larga duración en la que el hombre como agente histórico está ausente y a la inversa, una biografía sólo es posible recortarla teniendo como trasfondo el tiempo corto del acontecimiento en el que se hace invisible una entidad como «civilización». Sin embargo, este tipo de relación duración-entidad, que podemos describir como vertical, deja abierta la cuestión acerca de cómo pensar la articulación temporal pasado-presente transversal a cada uno de los estratos temporales y en donde se produciría la aparente antinomia entre la continuidad y la discontinuidad en historia.

En el presente trabajo intento mostrar:

a) El valor heurístico de las categorías de espacio de experiencia y horizonte de expectativas (Koselleck) para el análisis de las articulaciones entre pasado y presente en los niveles del tiempo corto del acontecimiento y medio de la coyuntura.
b) Que dichas categorías no pueden utilizarse para el análisis de las articulaciones temporales de la larga duración puesto que las mutaciones de sistemas o estructuras a las que refiere nunca pueden ser directamente experimentadas, y sólo son visibles mediante la aplicación de categorías de conocimiento histórico. Sólo una reconstrucción retrospectiva historiográfica puede recortar las unidades de análisis (civilizaciones, tradiciones, epistemes, mentalidades, mundos de vida, etc.), por lo que, cuando hablamos de rupturas o continuidades en este nivel, éstas no pueden ser extrapoladas a los niveles de la corta y media duración.
c) Que el concepto «solapamiento sucesivo de generaciones» expresa la confrontación entre la recepción y la innovación de lo heredado y constituye –para los niveles de la corta y media duración– el anclaje empírico que articula la transmisión del tiempo histórico con el tejido social.
d) Que el concepto de «contemporáneos» de Schutz es más apropiado como referencia antropológica en la duración larga, ya que expresa la transición de la experiencia social directa a la indirecta del tiempo anónimo de la historia que es, en sí mismo, transgeneracional.

Koselleck presenta las categorías espacio de experiencia y horizonte de expectativas en el marco de una semántica de los tiempos históricos. Constituyen las condiciones de posibilidad de las historias concretas y en cuanto tales son categorías del conocimiento histórico. Las historias empíricas posibles son, entonces, instanciaciones materiales de dichas categorías. Por su doble característica de tematizar la temporalidad del hombre y remitir metahistóricamente a la estructura de la temporalidad

de la historia es que las considero valiosas para atender a las articulaciones propias de una media y corta duración. En este sentido indican la relación interna entre pasado y futuro de forma dialéctica: «no se puede tener un miembro sin el otro. No hay expectativa sin experiencia, no hay experiencia sin expectativa»[2]. Es decir que cuando afirmo que las categorías de espacio de experiencia y horizonte de expectativas poseen valor heurístico en los análisis de la corta y media duración quiero decir que sin estas categorías no podemos dar cuenta de la articulación pasado-presente al nivel de una biografía o de un cambio histórico, por ejemplo, siempre que este último tenga como anclaje el concepto de generación, *i. e.,* los miembros de una generación deben experimentar la transición como cambio histórico.

Ambos conceptos coordinan el pasado y el futuro en el presente: si «la experiencia es un pasado presente, cuyos acontecimientos han sido incorporados y pueden ser recordados [...] también la expectativa se efectúa en el hoy, es futuro hecho presente, apunta al todavía-no, a lo no experimentado, a lo que sólo se puede descubrir»[3]. El espacio de experiencia constituye un pasado sedimentado, estratificado sin posibilidad de medirlo cronológicamente pero sí de fecharlo a partir de indicadores temporales de acontecimientos pasados en torno a los cuales se organizan las experiencias. Estos indicadores temporales constituyen núcleos de sentido que resignifican las experiencias vividas.

Experiencia y expectativa, para Koselleck, no son conceptos opuestos sino que indican la tensión propia del tiempo histórico. Sin experiencias no hay expectativas, éstas constituyen las anticipaciones vinculadas a acontecimientos pasados, transmitidos y conservados. Inversamente, las expectativas no cumplidas, los acontecimientos que no responden a las anticipaciones se transforman en nuevas experiencias. Es la tensión entre experiencia y expectativa lo que permite explicar el cambio histórico como ruptura y continuidad al nivel de la corta o media duración.

Ahora bien, quiero incorporar a estos análisis de Koselleck el aporte de dos nuevas categorías que realiza Ricoeur: la de tradicionalidad y la de tradición. Comparten con los conceptos de espacio de experiencia y horizonte de expectativas su carácter metahistórico, pero se trata, en este caso, de categorías internas al espacio de experiencia. La tradicionalidad remite a la estructura de la temporalidad propia del espacio de experiencia. Si Koselleck había caracterizado al espacio de experiencia como la presencia del pasado en el presente, el haber-sido hecho presente a través de la experiencia, Ricoeur intenta con la

---

[2] R. KOSELLECK, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos,* Barcelona, Paidós, 1993, p. 336.

[3] R. Koselleck, *op. cit.,* p. 338.

categoría de tradicionalidad determinar de qué modo se efectúa esa presencia del pasado como la temporalidad propia interna de la experiencia[4]. La tradicionalidad constituye el encadenamiento formal que señala la continuidad entre el pasado heredado y la recepción que del mismo realizamos: ni un pasado acabado y muerto sólo recuperable por la investigación histórica, ni una contemporaneidad absoluta. La distancia temporal se salva en la transmisión de la tradición y la contemporaneidad absoluta con la cadena de interpretaciones y reinterpretaciones.

El otro concepto interno al espacio de experiencia que señala Ricoeur es el de tradición. Con este término designa el contenido material, lo transmitido, moviéndose en este nivel en un plano todavía metahistórico ya que le permite establecer las condiciones de posibilidad para el estudio de las tradiciones concretas. La tradición se constituye por las cosas dichas y las prácticas mediadas simbólicamente del pasado y transmitidas, lo que significa que «no estamos nunca en posición absoluta de innovadores, sino siempre y en primer lugar en situación relativa de herederos»[5]. Las cosas dichas constituyen proposiciones de sentido con pretensión de verdad en cuanto representan una instancia de legitimidad.

Tradicionalidad y tradición designan, entonces, la estructura interna al espacio de experiencia, la primera señala el modo de encadenamiento temporal y la segunda, el contenido transmitido. Quiero señalar que estos conceptos formales, introducidos por Ricoeur como articulaciones internas al espacio de experiencia, reducen, a mi juicio, el alcance original que Koselleck había atribuido a dicha categoría, puesto que aun cuando las esperas de las personas puedan estar fundadas en experiencias individuales, el aporte de Ricoeur orienta las categorías de Koselleck hacia una temporalidad social, ya que el soporte de la tradición es el grupo y no el individuo.

Ahora bien, quiero utilizar las categorías de espacio de experiencia y horizonte de expectativas de Koselleck y las de tradicionalidad y tradición de Ricoeur para caracterizar la modalidad propia que adquiere un presente histórico como ámbito de articulación entre pasado y presente para dar cuenta de un cambio histórico en la duración corta o media. Para ello voy a definir el «presente histórico» haciendo uso del concepto de generación. Entiendo por «presente histórico» aquel marco temporal de sentido determinado por la intersección de los espacios de experiencia de las generaciones que se solapan[6]. La tempo-

---

[4] P. RICOEUR, *Tiempo y Narración*, vol. III, Siglo XXI, 1996, p. 959.

[5] P. Ricoeur, *op. cit.*, p. 961.

[6] Para un análisis más detallado del concepto «historia del presente», M. I. MUDROVCIC, «Algunas consideraciones epistemológicas para una Historia del Presente», en *Hispania Nova. Revista de Historia Contemporánea*, 1999, reproducido como capítulo IX en este libro.

ralidad extendida que permite a los miembros de un grupo compartir la misma tradición es posible por la sucesión de generaciones. En todo presente coexisten, articuladas, varias generaciones y las relaciones que entre ellas se establecen constituyen la realidad de ese presente histórico. Numerosos son los autores que han destacado el valor del concepto de generación para la comprensión de la temporalidad histórica (Kant, Dilthey, Mannheim, Koselleck, Schutz, para nombrar algunos). La noción de «agrupación por localización» de Mannheim le otorga al concepto de generación un soporte temporo-espacial concreto en la dinámica social, es decir, no todo contemporáneo pertenece a la misma generación; al fenómeno biológico de la «misma edad» se le debe agregar la dimensión cualitativa de haber sido, los individuos, expuestos a las mismas experiencias e influidos por los mismos acontecimientos. Los acontecimientos son asimilados como experiencias de acuerdo a las diversas edades y posiciones sociales, de manera tal que es posible hablar de unidades generacionales socio-políticas. Es decir, el significado o impacto social del acontecimiento invierte la relación tradicional de referencia ya que es el acontecimiento mismo el que resignifica, designándola, a la generación actuante. Así hablamos de la «generación del 68» en Francia o de la «generación del 80» en Argentina. Alrededor de este tipo de acontecimientos que funcionan como «núcleos de sentido» se estructuran las relaciones de los espacios de experiencia de los actores sociales. En este sentido, quiero señalar que es más apropiado hablar de solapamiento sucesivo de generaciones que de sucesión de generaciones para indicar la especificidad de un encadenamiento de transmisión de experiencias, dado que siempre hay dos generaciones actuando en el mismo presente. El concepto de solapamiento sucesivo de generaciones en la definición del presente histórico que propuse otorga a éste una densidad temporal que permite poner de relieve el aspecto sincrónico sobre el diacrónico cuando hablamos de continuidades o de cortes. Tal como se señaló, el concepto de espacio de experiencia constituye un pasado sedimentado, estratificado y no homogéneo, construido como una amalgama de fragmentos culturales y sociales de diferentes tradiciones heredadas y trasmitidas generacionalmente y que, como categoría, remite tanto a una antropología filosófica como a la estructura de la temporalidad histórica. De lo anterior se desprende que, antropológicamente y desde una hermenéutica fenomenológica, la recepción del pasado en el presente histórico privilegia la continuidad en la transmisión de lo heredado y los cortes y rupturas deben ser entendidos como conflictos parciales entre experiencias y anticipaciones no cumplidas. Ahora bien, si nos deslizamos de la ontología a la epistemología las rupturas y continuidades se predican de las unidades de análisis recortadas retrospectivamente por el historiador. Estos

cortes y rupturas se legitiman por la práctica misma de la disciplina. Es decir, teniendo como trasfondo a las entidades de primer orden (grupos y comunidades sociales concretas), que son definidas precisamente por su persistencia histórica y, por lo tanto, por la continuidad histórica, el historiador reconoce cortes en unidades de análisis cuya unidad temática es definida por él mismo. Estas rupturas señaladas por el historiador no impiden a los grupos existir de modo continuo y es lo que permite a los diferentes cortes no coincidir siempre: una unidad de análisis puede continuar mientras que la otra está sometida a un efecto de ruptura.

Para ejemplificar quiero referirme al estudio de la evolución de la tradición antisemita que efectúa Goldhagen[7]. Para este historiador la tradición antisemita –permanente en la civilización cristiana– presenta dos etapas netamente diferenciadas: a) un antisemitismo religioso que se extiende desde los inicios de las cruzadas hasta principios del siglo XIX y b) un antisemitismo secular-racial que abarca desde el XIX hasta el presente. La línea de corte la encuentra en un texto de Jakob Fries, «Sobre el peligro que corre la prosperidad y el carácter de los alemanes a causa de los judíos», publicado en 1816, en donde, según Goldhagen, los judíos son descritos no tanto como un grupo religioso sino como una nación y una asociación política. Ahora bien, si la entidad de análisis es la «tradición antisemita», entonces la variable temporal es la larga duración y la ruptura propuesta «1816», que separa un antisemitismo religioso de otro secular, debe ser entendida como un corte analítico y de ningún modo trasladada al sujeto histórico «Jakob Fries». Dicha ruptura desaparece si el fenómeno es analizado desde la perspectiva del agente histórico (Jakob Fries), es decir, en una corta o media duración, pues en la obra mencionada podemos encontrar ideas sobre los judíos de inspiración teológica, como así también puntos de vista políticos que hacen hincapié en el carácter moral envilecido de los judíos, es decir, elementos de ambas tradiciones. Si la obra es puesta en relación con otro texto antisemita publicado un siglo antes, «El judaísmo desenmascarado» de Johann Eisenmenger, aun cuando el elemento teológico es casi central en este último, no se puede sino reconocer una continuidad por pertenencia a una tradición común entre ambas obras. Pero dado que la Revolución Francesa de 1789 constituye un «núcleo de sentido» del espacio de experiencia de las generaciones posteriores y a la que pertenece Fries, le permite a éste resignificar los contenidos transmitidos y heredados a la luz de las nuevas condiciones sociopolíticas.

---

[7] D. GOLDHAGEN, *Los verdugos voluntarios de Hitler. Los alemanes corrientes y el Holocausto*, Madrid, Taurus, 1997.

Para tomar otro ejemplo, cuando se afirma que 1789 señala la ruptura entre el sistema feudal y el sistema capitalista de producción, debe entenderse a este año como un corte analítico en un análisis diacrónico de la larga duración. Visto desde la corta duración, el mismo acontecimiento formó parte del horizonte de expectativas de la generación de los ilustrados franceses a la que pertenecía Voltaire, y cuya anticipación significativa era continua a un espacio de experiencia en el que la Revolución Inglesa del siglo anterior constituía un «núcleo de sentido»[8]. Ahora bien –y para continuar con ejemplos de la corta duración–, aun cuando Voltaire y los ilustrados franceses eran contemporáneos de los campesinos franceses que Darton describe en su obra *La gran matanza de gatos*, ambos grupos sociales pertenecían a generaciones diferentes, puesto que estuvieron sujetos a experiencias diferentes, lo que transforma al concepto de generación en una unidad sociopolítica de transmisión de lo heredado y experimentado. Por lo anterior, mientras que el presente histórico de los campesinos reiteraba en expectativas su espacio de experiencia estableciendo continuidad entre pasado y futuro, el presente de los ilustrados se definía como crítico con respecto al pasado, condición de posibilidad para que dicho presente sea experimentado como tiempo de cambio histórico.

En lo que sigue intentaré caracterizar como reiteración, ruptura o crítica a las modalidades que adquiere el presente como ámbito de articulación del espacio de experiencia y horizonte de expectativas para un análisis de la corta y media duración, es decir, en modalidades temporales en las que el pasado y las mutaciones constituyen modos de experiencia de las generaciones que actúan en ese presente[9].

En los grupos o comunidades inmersos en la tradición el espacio de experiencia y el horizonte de expectativas se corresponden asegurando un proceso de reproducción uniforme del individuo y del grupo social a través de la repetición analógica de actos y situaciones que se espera se reproduzcan en el futuro. Por el contrario, el presente en crisis se caracteriza por la ruptura con el sistema de convicciones heredado de generaciones anteriores. Cuando hablo de ruptura en este nivel me refiero a: 1) conflictos producidos con las expectativas no cumplidas, ya que toda expectativa no cumplida constituye, en sí misma,

---

[8] En una carta fechada el 2 de abril de 1764 Voltaire le escribe al marqués de Chauvelin: «Todo cuanto veo arroja las simientes de una revolución que llegará infaliblemente y de la que no tendré el placer de ser testigo. Los franceses a todo llegan tarde, pero, en fin, llegan», *Oeuvres complètes*, París, Garnier, 1877-1885. La Revolución no constituye una ruptura para la generación de ilustrados franceses, ya que formó parte de su horizonte de expectativas; sin embargo, es un corte (analítico) para el historiador interesado en dar cuenta de las transiciones de los modos de producción.

[9] M. I. Mudrovcic, «El valor heurístico de un análisis formal del concepto de tradición», en *Prismas. Revista de historia intelectual* 5, Buenos Aires, Univ. de Quilmes (2001).

una nueva experiencia pero señala una ruptura con el área de experiencias del que constituyó una anticipación, y 2) son rupturas parciales con áreas específicas de lo heredado (una ruptura total en este nivel conduciría a la inacción). Al ser rechazados los contenidos transmitidos por la tradición no se puede determinar el horizonte de expectativas. Se pierde, entonces, la orientación que naturalmente proporciona el espacio de experiencia: no se sabe qué esperar porque se creen falsas las ideas y normas pasadas que son las que orientan teleológicamente la acción presente operando como marcos de sentido[10].

Por último, lo específico de un presente caracterizado como crítico es la organización retroactiva del pasado por medio de la discusión crítica de lo efectivamente transmitido por la tradición. Todos los seres humanos son concientes de la existencia de un pasado social significativo (entendido éste como el periodo que se extiende más allá de la memoria individual). Sin embargo, la conciencia que el presente tiene del pasado es crítica en la medida en que éste se describe como un proceso de cambio. En efecto, tal como se señaló anteriormente, en las comunidades tradicionales el presente reitera el pasado constituyéndose en el modelo de la acción.

Por el contrario, el presente de crisis niega la continuidad con cierta área del pasado, por lo que el horizonte de expectativas no encuentra anclaje en el espacio de experiencia. Pero en el presente que es crítico de lo heredado conviven un sentido de continuidad con la tradición pero, a su vez, un sentido de alteridad con la misma: el presente se vive como diferente aun cuando se lo piense como resultado del pasado, es decir, no deriva su horizonte de expectativas del espacio de experiencia sin antes haber sometido a crítica los contenidos heredados de la tradición. La condición de posibilidad de dicha actitud crítica se fundamenta en la conciencia simultánea que el presente posee de su continuidad con el pasado y de su alteridad con el mismo. Lo continuo y lo otro son las dos modalidades que adquiere el pasado

---

[10] Ricoeur considera al pensamiento utópico como ruptura con el espacio de experiencia, sin embargo, a mi entender, la utopía para ser formulada debe permanecer anclada en el espacio de experiencia, aunque de un modo negativo. Podemos decir que la utopía es el reverso de lo que anteriormente caracterizamos como una sociedad inmersa en la tradición. En ambas, el horizonte de expectativa reitera el espacio de experiencia aunque de forma contraria. Si el futuro es igual al pasado en las sociedades inmersas en la tradición, el futuro utópico no puede ser lo meramente diferente del espacio de experiencia, sino lo absolutamente contrario, pero, sin embargo, necesita de éste para poder definirse en la oposición. El espacio de experiencia está presente en la utopía pero negado. Por el contrario, con el término ruptura quiero significar la ausencia de cualquier tipo de orientación (ya sea por continuidad o por oposición) que el espacio de experiencia pueda ofrecer, por lo que el horizonte de expectativa no puede aparecer determinado bajo ningún aspecto.

para que el presente sea percibido como espacio de cambio histórico. La tradición sometida a crítica constituye el soporte de la acción presente concebida como cambio.

Ahora bien, si abandonamos el tiempo corto del acontecimiento y la duración media para intentar dar cuenta de entidades cuyas mutaciones sólo son «visibles» en el tiempo de la larga duración, abandonamos, por lo mismo, categorías de conocimiento histórico que puedan tener una doble vertiente antropológica y temporal-histórica. Las continuidades y rupturas son fuertemente sincrónicas en la medida en que quedan ancladas a las generaciones que constituyen un presente histórico. Por el contrario, la mutación sistemática de la larga duración es estrictamente diacrónica, dado que se basa en secuencias que van más allá de las generaciones y se sustraen a la experiencia directa[11]. Las entidades que cambian son construidas a partir de teorías historiográficas y las rupturas y continuidades son delimitaciones analíticas derivadas de dichas teorías. No es aplicable a estos constructos el lenguaje antropológico de experiencia y expectativa propio de los niveles de la corta y media duración. Es así que hablamos de ruptura entre una tradición religiosa y otra secular o de una transición entre un sistema feudal y un sistema capitalista de producción, para seguir con los ejemplos anteriores. En este nivel es más apropiado recurrir a la idea de «reino de los contemporáneos, de los predecesores y de los sucesores» de A. Schutz[12] puesto que proporciona la articulación última entre el tiempo privado y el tiempo universal a través del concepto de lo anónimo. En efecto, los contemporáneos han perdido la relación directa del «nosotros» que comparte experiencias comunes, los «otros» son tipos-ideales a los que me oriento por medio de funciones tipificadoras que son asignadas por las instituciones. La orientación anónima por tipificación de los contemporáneos se extiende al pasado histórico por medio del relato o textos de los predecesores que operan como conectadores entre contemporáneos y predecesores. Esto permite pensar la historia como una cadena que se extiende «de forma continua desde los primeros días de la humanidad hasta el presente».

El grado de anonimato, que adquiere su máxima patencia en el tiempo largo de la historia, desciende a niveles más concretos en la medida en que la relación-orientada-hacia-ellos *(they-relation)* pueda ser transformada en grado creciente en una relación-orientada-hacia-

---

[11] Cfr. al respecto el concepto de «la historia que se reescribe» de KOSELLECK: «La reescritura de la historia re-envía [...] a una mutación de la experiencia tal que, si ella no hubiese sido objeto de una reflexión metodológica, se hubiera perdido para nuestra comprensión actual»; en *L'expérience de l'histoire*, París, Gallimard, 1997, p. 226.

[12] A. SCHUTZ, *El problema de la realidad social*, Buenos Aires, Amorrortu, 1995.

nosotros *(we-relation)*. El máximo grado de anonimato de «la humanidad» como colectivo social que, en cuanto tal, nunca puede ser experimentado directamente, sino sólo concebido como un mundo social constituido de meros contemporáneos y predecesores, alcanza niveles más concretos en grupos más reducidos. En efecto, en este tipo de grupos la estratificación parcial de las generaciones que se da entre los contemporáneos adquiere características de una relación-orientada-al-nosotros *(we-relation)* en tanto que sus miembros se sienten partícipes de experiencias comunes presentes y, a través de los relatos y textos, herederos de experiencias comunes pasadas. El espacio de experiencia compartido es el conectador más importante del «nosotros» moviéndonos en este nivel en la duración corta o media. En este sentido, los predecesores son experimentados como predecesores de «este» grupo y no de otro, y la temporalidad que atraviesa la cadena de predecesores y contemporáneos como la tradición de este grupo y no de otro. De este modo se puede afirmar que la temporalidad de un grupo equidista entre el tiempo anónimo de la historia y el tiempo individual: es la conciencia que individuos contemporáneos poseen de un pasado común en tanto se experimentan como partícipes de una misma comunidad.

Por el contrario, la larga duración de Annales o el tiempo anónimo de la historia son resultados de una instancia reflexiva en la que las diversas historias empíricas quedan subsumidas en la unidad de un tiempo histórico universal. Es necesario un movimiento metodológico retrospectivo para transformar en objetos históricos las unidades de análisis de las que se predican rupturas o continuidades (apogeo y decadencia de civilizaciones, sucesión de epistemes o rupturas entre tradiciones, por ejemplo). Por lo anterior se tratan de rupturas y continuidades analíticas, y, aun cuando se hagan referencias a agentes históricos para graficar los cortes, no se deberían extrapolar a éstos los resultados de un análisis meramente diacrónico.

HISTORIA Y MEMORIA

VIII

EL RECUERDO COMO CONOCIMIENTO*

Hasta aproximadamente la década de los ochenta, las relaciones entre el pasado histórico y el presente del historiador no fueron directamente tematizadas en las discusiones de los filósofos e historiadores. La «filosofía crítica» de la historia en los años sesenta centró fuertemente los debates en torno a los modelos de explicación. La separación del pasado «en sí mismo» y el presente era considerada condición de posibilidad para la aproximación científica al objeto histórico. Dicho hiato garantizaría la expurgación de los intereses prácticos del conocimiento histórico.

Entre los setenta y los ochenta el interés fue desplazado hacia el poder del lenguaje como configurador de las mediaciones conceptuales con las que el historiador aborda el pasado. Si la filosofía de la ciencia había sido el modelo en la etapa anterior, ahora lo es la crítica literaria y la semántica. El provocativo trabajo de H. White, *Metahistory* (1973), fue considerado el fundador de un programa que luego sería reconocido como el giro de la filosofía de la historia hacia la literatura. A partir de entonces, trabajos provenientes de distintas disciplinas comenzaron a ocuparse, desde perspectivas diferentes no siempre convergentes, de cuestiones tales como el rol de la memoria colectiva en la historia y en la constitución de identidades colectivas, la memoria y el olvido como fenómenos políticos, la incidencia de la memoria en las reconstrucciones del pasado, etc. La confluencia de varios factores influyó para que desde ángulos muy diversos se sintiese la necesidad de una reconsideración de la relación del historiador con su pasado reciente.

---

* Artículo publicado en *Epistemología e Historia de la Ciencia. Selección de trabajos de las IX Jornadas*, Universidad Nacional de Córdoba, vol. 5, n.° 5 (1999).

En el contexto de la filosofía narrativista de la historia, obras como la de D. Carr y P. Ricoeur[1], que sostienen la continuidad entre la configuración narrativa y la experiencia temporal abren la tensión entre el discurso histórico, la memoria colectiva y el contexto del historiador. Desde la hermenéutica de origen heideggeriano, H. G. Gadamer provee una interesante perspectiva filosófica para abordar la relación de la memoria con el conocimiento histórico al señalar de qué modo la tradición opera como mediadora de las raíces profundas que la historia posee en la memoria. Y desde la filosofía de la ciencia y la filosofía política, autores tan disímiles como I. Hacking y H. Hirsch[2], se interesan en lo que podría denominarse la política de la memoria y su incidencia en la reconstrucción del pasado como un factor de poder. La misma inquietud se observa en el ámbito de la historia. La «disputa de los historiadores» llevada a cabo en Alemania en torno a la cuestión del Holocausto no sólo reveló el carácter problemático y la tensión ética ínsita en la elaboración historiográfica de un pasado comprometido con la memoria colectiva, sino que, por ecima de todo, puso en evidencia la multiplicidad de perspectivas implícitas en la asunción de las políticas de la memoria. Dentro de este contexto de discusión acerca de las relaciones entre la historia y la memoria, algunos filósofos e historiadores han dirigido su atención a los problemas que plantea la historia oral en tanto disciplina que intenta reconstruir el pasado a través de las memorias individuales rescatadas en las entrevistas. Dichas consideraciones han tenido como objetivos principales, por un lado, discutir el rol del testigo como mediador entre el acontecimiento ocurrido y la narración producida y, por otro, analizar los alcances de la pretensión de verdad del recuerdo como huella o testimonio de lo real pasado. Es en este sentido que se desarrolla la polémica entre Guinzburg y M. Jay o la defensa de Ricoeur del papel crítico de la historia. Sin embargo, creo que esta mirada que algunos filósofos han dirigido a la historia oral toma en cuenta sólo uno de los aspectos que el recuerdo tiene para los historiadores y descuida todo el desarrollo reciente producido en la última década de lo que se puede denominar el «giro interpretativo» en historia oral. En lo que sigue, intento en primer lugar, distinguir entre dos tipos de historia oral, una que denominaré «reconstructiva» y otra «interpretativa» de acuerdo al diferente estatuto que en cada una de ellas posee el recuerdo y, en segundo lugar, sostener que dicha distinción contri-

---

[1] D. CARR, *Time, Narrative and History*, Indianapolis, Indiana University Press, 1986. P. RICOEUR, *Temps et récit*, París, Seuil, 1983-1985.

[2] I. HACKING, *Rewriting the Soul. Multiple Personality and the Sciences of Memory*, Princeton University Press, 1995; H. HIRSCH, *Genocide and the Politics of Memory*, The University of North Caroline Press, 1995.

buye a argumentar en favor de la historia concebida como una forma de memoria.

La historia oral es el registro y análisis de los testimonios orales acerca del pasado. Se refiere tanto al proceso de investigación en el que el acto de recordar es provocado por un entrevistador como a los géneros de escritura basados en la interpretación de fuentes orales[3]. Normalmente se distingue la historia oral en tanto narración de acontecimientos ocurridos en el lapso de una vida individual, de la tradición oral que involucra el conocimiento del pasado transmitido a través de generaciones. Si bien la historia oral se desarrolló después de la Segunda Guerra Mundial, no fue sino entre los sesenta y los setenta donde recibió su mayor impulso a partir de la creciente influencia de la nueva historia social o «historia desde abajo». La historia oral se transformó, entonces, en el principal medio para el registro de las experiencias vividas por los sectores marginales de los que sólo se contaba con narraciones producidas por las elites.

Entiendo por historia oral reconstructiva aquella que busca extraer conocimiento de lo que realmente ocurrió a partir de las fuentes orales. La función primaria del recuerdo es informar sobre el pasado y su estatuto epistémico es el de documento, entendido éste en su acepción tradicional como huella o vestigio del pasado. Al igual que éste, la fuente oral constituye la prueba de las relaciones que el historiador hace de un curso de acontecimientos y abona la pretensión de la historia de fundarse sobre hechos. Subyace a esta aproximación un presupuesto realista acerca de la ontología del pasado, una concepción representacionalista sobre el género historiográfico y una teoría correspondentista de la verdad. El recuerdo se erige en evidencia de lo que ocurrió en el pasado.

Esta forma de tratar el recuerdo fue prioritaria en los inicios de la historia oral en la que sus intereses confluyeron con el creciente avance de la denominada historia social. En este sentido, las fuentes orales contribuyeron al conocimiento de campos tan diversos como la historia del trabajo, historias regionales o historias de mujeres en las que el objetivo fundamental se dirigió a recabar información allí donde ésta era incompleta o estaba ausente.

Desde otra perspectiva, el contenido factual del recuerdo es prioritario cuando lo que se trata de reconstruir son episodios de la historia reciente cuya completa evidencia documental depende de la liberación de archivos. Para mencionar un ejemplo, las entrevistas se constituyeron en la fuente de información primaria para reconstruir dos episo-

[3] Cfr. M. Roper, «Oral history», en B. Brivati, J. Buxton y A. Seldon (eds.), *The Contemporary History Handbook*, Manchester University Press, 1996, p. 345.

dios de la historia británica reciente: la crisis del Canal de Suez de 1956 y la Guerra de Malvinas de 1982. Sin los testimonios orales se debería haber esperado hasta 1987 y 2013, respectivamente, por la apertura oficial de los archivos. Sin embargo, las reconstrucciones de los hechos históricos de libros como *The Suez War* de Paul Johnson, publicado en 1957, y *Suez Affair* de Hugh Thomas, publicado en 1967, fueron verificadas cuando los archivos fueron abiertos en 1987. Lo mismo se espera de obras como la de Lawrence Freedman, *Britain and the Falkland War,* aparecida en 1988[4].

El tratamiento del recuerdo como fuente de información de lo que ocurrió ha tenido consecuencias metodológicas. La más importante de ellas se traduce en los cuestionarios cruzados de los investigadores que llevan a cabo las entrevistas y en la triangulación o referencia cruzada dentro y entre fuentes orales y otro tipo de testimonios. Dichas estrategias se implementan como una forma de asegurar la exactitud de los recuerdos. De este modo los historiadores han tratado de responder a la crítica de la poca confiabilidad de los testimonios basados en la memoria.

Sin embargo, a partir de la década del ochenta varios factores contribuyeron al desarrollo de nuevas formas de historia oral. De un lado, trabajos como el llevado a cabo en Francia por el historiador P. Nora[5] y, de otro lado, la influencia de la nueva antropología y de la sociología interpretativa que señalaron la naturaleza socialmente construida de la memoria y sus usos políticos, históricos y culturales. Lo anterior llevó a cuestionar ciertos supuestos de la historia oral reconstructiva, en especial, en lo atinente al objetivo de buscar en el recuerdo sólo el aspecto representativo de la memoria, el «conocimiento exacto» del pasado. Este desarrollo de la historia oral, que podemos denominar interpretativo, se dirige a comprender de qué modo los sujetos sociales representan al tiempo histórico a través de los testimonios orales. La inexactitud o distorsión de los recuerdos no son considerados negativamente sino como vías de acceso a las formas culturales y procesos por los que los individuos expresan el sentido de sí mismos en la historia. Este tipo de aproximación al recuerdo tiende a considerarlo más representativo de «verdades colectivas» que a asegurar su consistencia factual, aun cuando no niegue que el recuerdo contenga conocimiento acerca del pasado que sea objetivamente verdadero. Desde este punto de vista adquieren significancia tanto el olvido como el silencio o la inexactitud. Estas nuevas orientaciones confieren un estatuto diferente al recuerdo en las reconstrucciones histori-

[4] Cfr. M. Roper, *op. cit.*, p. 354.

[5] P. Nora, *Les Lieux de Mémoire*, París, Gallimard, 1997.

cas, ponen en evidencia la necesidad de una reconsideración del alcance teórico de ciertas nociones como las de memoria individual, memoria colectiva o tradición oral y, por otro lado, problematizan la relación del historiador como portador él mismo de recuerdos y del pasado reciente que intenta reconstruir, y del que esos recuerdos constituyen testimonios.

Los trabajos provenientes de la sociología como el de M. Holbawch o de la historia, como los de Pierre Nora contribuyeron a poner de relieve que la memoria individual no es sino una instancia de una forma social de recordar. En este sentido, se acepta que el testimonio oral, al igual que cualquier otro tipo de documento, está siempre situado en un campo históricamente limitado de convenciones y prácticas, por lo que el recuerdo en tanto práctica lingüística está mediado socialmente. El libro del historiador italiano Allesandro Portelli en su obra *The Death of Luigi Trastulli and other Stories: Form and Meaning in Oral History*, publicado en 1991, constituye un buen ejemplo. La policía había matado a Trastulli en Terni, un pueblo del norte de Italia, durante una demostración relativamente pacífica contra la NATO en 1947. Cuando Portelli entrevistó a los compañeros de Trastulli, treinta años después, ellos dataron el evento en 1953 en ocasión de una protesta masiva de trabajadores contra la policía. El cambio de localización temporal del evento arrojaría cierto escepticismo sobre la pretensión de verdad de las fuentes orales en lo referido al «conocimiento» del pasado, si el objetivo que se persigue es la reconstrucción o reproducción de lo que «realmente» ocurrió. Sin embargo, los trabajadores de Terni habían transformado a Trastulli en un mártir político al reposicionar su muerte, ocurrida en 1947 en ocasión de una protesta sin importancia, a un momento significativo para la política laboral. Retomando la expresión de Pierre Nora, podemos decir que la cronología social constituye «los lugares de la memoria» individual en torno a los que se estructuran temporalmente los recuerdos resignificándolos.

Desde esta perspectiva, pierde valor heurístico el concepto de memoria si el criterio de demarcación se establece en los sujetos portadores de la misma. De la misma manera que toda experiencia vital de un individuo constituye una experiencia colectiva[6], no hay algo así como una memoria individual frente a una memoria colectiva; en un sentido, toda memoria es social. Por un lado, la memoria individual se imbrica con la memoria colectiva en tanto que los contenidos de la primera están socialmente organizados. Por otro, la memoria colec-

[6] E. HOBSBAWM, afirma que «si la mayoría de nosotros reconoce los principales hitos de la historia mundial o nacional de su vida, no se debe a que todos los hayamos experimentado, aunque es posible que así haya ocurrido en el caso de algunos», en «El presente como historia», en *Sobre la historia*, Barcelona, Crítica,1998, p. 231.

tiva constituye la imagen del pasado que poseen los individuos que, a pesar de no haberlo experimentado directamente, han adquirido por medio de la educación, o de relatos de antepasados o de artefactos producidos socialmente para ser repositorios de memorias (museos, librerías, monumentos). Creo que una de las consecuencias más importantes de este acento en el componente social de la memoria individual es el de borrar la distinción ortodoxa entre la historia oral entendida como la reconstrucción discursiva de los eventos recordados en el contexto de una vida individual y la tradición oral como conocimiento compartido del pasado transmitido a través de generaciones, ya que dicha distinción presupone la dicotomía entre memoria individual y memoria colectiva.

Siguiendo a Halbwachs, el recuerdo puede ser caracterizado como un proceso de reconstrucción imaginativa en el cual se integran imágenes específicas formuladas en el presente en particulares contextos identificados con el pasado. Las imágenes recordadas no son evocaciones de un pasado real sino representaciones de él, es decir, lo que imaginamos en el presente que ocurrió en el pasado. La forma que la representación adquiera depende del contexto social que la resignifica[7].

En definitiva, lo que recordamos depende de los contextos en los que nos encontramos y de los grupos con los que nos relacionamos. Desde esta perspectiva, el recuerdo es menos un medio de acceso a lo real pasado que un fin para explorar en su misma superficie los conflictos públicos y privados acerca de cómo debe ser recordado y transmitido el pasado. Esto no significa que la fuente oral carezca de toda «referencia a la realidad», sino que se pone de relieve su aspecto como recurso interpretativo. En este sentido los errores factuales son tan significativos como los olvidos o las referencias exactas. Dicho «giro interpretativo» en el tratamiento del recuerdo va de la mano con los nuevos aportes de la neurobiología contemporánea que dieron por tierra la teoría topológica de Broca, y el concepto freudiano acerca de que las memorias son preservadas intactas en la vida inconsciente. Al respecto, se acepta que «aunque eventos experimentados conscientemente pueden no desaparecer completamente de la memoria, raramente, o casi nunca, son reproducidos con fidelidad. Todos los actos de recuerdo son también actos de imaginación, reinterpretaciones retrospectivas, miniconfabulaciones. La tendencia a la distorsión no es consecuencia de una deficiencia en la función cerebral sino un reflejo de la evolución adaptativa»[8].

---

[7] M. HALBWACHS, *The Collective Memory*, Nueva York, Harper and Row, 1980, pp. 30-33.

[8] M. MESULAM, «Notes on the Cerebral Topography of Memory and Memory Distortion: A Neurologist's Perspective» en D. Schacter (ed.), *Memory Distortion*, Harvard University Press, 1995, p. 379.

Al considerar el componente interpretativo del recuerdo se rescata esta dimensión adaptativa de la memoria al atender especialmente al modo en que la memoria constituye significados articulando el presente con el pasado. Considerada bajo esta perspectiva, la memoria individual y la colectiva se constituyen en mutuo diálogo. La memoria colectiva no consiste en la transmisión de un conjunto de hechos acerca del pasado sino es, ante todo, un código semántico que opera como contexto en el proceso de recuperar los recuerdos individuales. Los recuerdos, entonces, constituyen configuraciones de sentido de eventos seleccionados a partir de «lugares de la memoria».

Desde esta perspectiva queda descubierto el rol de mediador del historiador entre el presente y el pasado reciente. Al hecho de que no hay modo definitivo, quirúrgico, de separar lo fáctico de lo alegórico en los testimonios orales, se suma la cuestión de que los datos que el historiador recaba sólo cobran sentido dentro de patrones de ensamble y narrativas que son convencionales, políticas y significativas dentro de las condiciones institucionales en que se desenvuelve la disciplina.

Esta cuestión revela el carácter problemático del estatuto epistémico del recuerdo en tanto huella o vestigio del pasado. El recuerdo es autorreferente, y en tanto es usado como documento histórico en su acepción tradicional, cuestiona el carácter inferencial de la historia para la que el documento tiene función de garante, la prueba material de la relación que se hace de un curso de acontecimientos. Si se atribuye estatuto de documento al recuerdo no se puede evitar concluir con Hobsbawm acerca de que «nunca haremos un uso apropiado de la historia oral hasta que determinemos qué puede fallar en el recuerdo, del mismo modo que hemos determinado qué es lo que puede salir mal cuando se copian manuscritos a mano»[9]. El recuerdo se transforma, entonces, en fuente secundaria de información en tanto que se pueda cotejar con alguna otra fuente independiente verificable, y aprobarlo porque dicha fuente lo confirma, y el problema más urgente parece ser el de poder determinar qué se puede creer cuando no hay ninguna posibilidad de cotejar la información que se posee. La cuestión que aquí no se tiene en cuenta es que la memoria es menos un mecanismo de registro que un mecanismo selectivo, y la selección, dentro de ciertos límites, cambia constantemente.

Sin embargo, si consideramos que no hay memoria puramente individual en tanto todo recuerdo es recodificado semánticamente en un tiempo público, y si se asume la crítica de Le Goff a la noción tradicional de documento en el sentido de que también en éste se encuen-

[9] E. Hobsbawm, «Sobre la historia desde abajo», *op. cit.*, p. 209.

tra la finalidad de conmemorar el pasado (finalidad explícita en el monumento)[10], entonces el tratamiento del recuerdo como fuente de la historia permite considerar bajo una nueva luz las condiciones de la producción histórica y su intencionalidad.

En el recuerdo, transformado en documento por el historiador, no sólo colapsan el presente de la rememoración con el pasado vivido en el momento del acontecimiento, sino la memoria individual con los lugares de la memoria colectiva. La primera relación pone en evidencia la significancia del recuerdo en tanto huella del pasado; la segunda indica la mediación entre la memoria individual y ese pasado que precede a la memoria, que es el pasado histórico.

En la significancia del pasado ve Ricoeur, con razón, su condición histórica, el uso científico de un pasado no-significante daría origen a una actividad que no podemos llamar propiamente historia[11]. El recuerdo, ya sea como recolección provocada por la entrevista o como retención de retenciones transmitida en el relato entre generaciones, adquiere el estatuto de documento significante en tanto lo rememorado se relaciona con el tiempo social estructurado en torno a los «lugares» simbólicos del pasado que se intenta reconstruir.

Esta cuestión se presenta en su máxima patencia en la historia contemporánea, pues si se acepta que la alteridad es condición de comprensión histórica en tanto restituye la distancia temporal necesaria que garantizaría una reconstrucción libre de «intereses prácticos», la historia contemporánea es imposible por definición. Si la separación entre pasado y presente se transforma en condición necesaria para la constitución del objeto histórico, entonces, eso mismo se vuelve en contra de la posibilidad de reconstrucción de acontecimientos que constituyen aún recuerdos de la generación que los vivió, dado que la función de retención de la memoria asegura la continuidad del pasado con el presente. Toda historia contemporánea es una forma de memoria aun cuando se reconozca en la historia una instancia crítica hacia el recuerdo. No en vano Hobsbawm, el autor de la *Historia del siglo XX (1914-1991)* –periodo que casi concuerda con su propia vida–, reconoce que «no hay ningún país donde al desaparecer la generación que tuvo experiencia directa de la Segunda Guerra Mundial, no se haya producido un cambio importante, aunque a menudo silencioso, en su política, así como en su perspectiva histórica de la guerra y –como es evidente tanto en Francia como en Italia– de la Resistencia. Esto es aplicable, de modo más general, al re-

---

[10] J. LE GOFF, «Documento/monumento», en *Enciclopedia Einaudi*, vol. 5, Turín, Einaudi, p. 38.

[11] P. RICOEUR, *Tiempo y Narración* III, Madrid, Siglo XXI, p. 806.

cuerdo de cualesquiera de los grandes cataclismos y traumas de la vida nacional»[12].

Si una sociología del conocimiento ha sido necesaria para mostrar la intencionalidad ínsita en todo documento investido de autoridad por la crítica positivista, es en el recuerdo donde la noción ricoeuriana de significancia del documento muestra toda su patencia. Ninguno de los dos modos con los que una sociedad construye significados articulando el presente con el pasado –es decir, memoria e historia– se excluyen mutuamente. La memoria es el substrato y condición de posibilidad del pasado objetivado por la investigación histórica, ya que la historiografía emerge de la misma como una forma específica de práctica humana. Es decir, como una forma cultural de práctica racional en el sentido de que está regida por un conjunto de reglas que regulan, entre otras cosas, la forma de dar sentido al pasado a través de estrategias de conceptualización, el uso de la evidencia empírica en la representación, el tipo de argumentación, etc. Dado que el substrato de donde emerge es esta necesidad de orientación temporal de los grupos, en su origen está inserta su dimensión práctica, es decir, su función orientativa y su articulación directa con el grupo a quien está dirigida. Y quizá sea por esta razón que ciertos recuerdos de la historia reciente que para Ricoeur encarnan lo *tremendum horrendum* encierren en sí mismos tanto la imposibilidad práctica de la historia de neutralidad ética como el imperativo bíblico Zakhor! (¡no olvides!)[13].

[12] E. Hobsbawm, «El presente como historia», en *op. cit.*, p. 235.

[13] Y. YERUSHALMI, *Zakhor. Jewish History and Jewish Memory*, University of Washington Press, 1989.

IX

ALGUNAS CONSIDERACIONES EPISTEMOLÓGICAS PARA UNA «HISTORIA DEL PRESENTE»*

A partir del nacimiento de Clío, fruto de una noche de amor entre Mnemosyne y Zeus, la relación entre memoria e historia sufre los avatares normales de cualquier relación de crecimiento entre madre e hija: la identificación idílica de la niñez, la ruptura rebelde de la adolescencia y la convivencia crítica de la madurez. En efecto, desde su origen en la Grecia clásica la filiación historia-memoria no es cuestionada hasta casi mediados del siglo XVIII. Es en la *Enciclopedia*, presidida por el árbol del conocimiento en el que cada rama del saber derivaba del tronco que representaba a las facultades humanas, donde Voltaire cuestiona, por primera vez, esta relación. Para el autor del *Ensayo*, la historia no es una cuestión de memoria sino de razón, por lo que acuña el término filosofía de la historia. Esta relación no es directamente tematizada ni por historiadores ni por filósofos durante el siglo XIX hasta que a mediados de nuestro siglo, por razones de diversa índole, la memoria entra en la escena de la discusión historiográfica contemporánea.

En un primer momento, la memoria transformada en objeto de la historia da lugar a lo que se denominó, tras la Segunda Guerra Mundial, historia oral. La historia oral es el registro y análisis de los testimonios orales acerca del pasado. Entre los años sesenta y los setenta recibe su mayor impulso a partir de la creciente influencia de la nueva historia social o «historia desde abajo». El recuerdo se transformó, entonces, en el principal medio para el registro de las experiencias vividas por los sectores marginales de los que sólo se contaba con narraciones producidas por las elites.

---

* Artículo publicado en *Hispanianova. Revista de Historia Contemporánea* 1, Madrid (1999).

Un segundo momento lo podemos reconocer a partir de la década de los setenta en el que una nueva relación entre la historia y la memoria como su objeto comienza a suscitar interés. En Francia, el historiador P. Nora lleva a cabo el ambicioso proyecto de reconstrucción de la historia de la memoria colectiva francesa en *Les Lieux de mémoire* (1984-1992)[1]. Trabajos comparables son llevados a cabo, por sociólogos e historiadores, en Estados Unidos, Alemania, Gran Bretaña, Israel, tanto en el estudio de la historia nacional como en el de grupos sociales como tribus y sectas dentro de estas naciones[2]. Mucha de esta literatura enfatiza la naturaleza socialmente construida de la memoria y sus usos políticos, históricos y culturales. Asimismo la influencia de disciplinas tales como los estudios de la mujer, la nueva antropología y la sociología interpretativa contribuyeron a cuestionar ciertos supuestos de la historia oral reconstructiva, en especial, en lo atinente al objetivo de buscar en el recuerdo sólo el aspecto representativo de la memoria, el «conocimiento exacto» del pasado.

Por último, la relación historia-memoria es puesta en discusión cuando a mediados de nuestro siglo hace irrupción la historia del presente obligando a revisar el presupuesto de la ruptura con el pasado como garantía de un conocimiento histórico objetivo. La creación del Instituto de Historia del Tiempo Presente en 1978 bajo la dirección de F. Bédarida, los estudios de la «Historia del Presente» de P. Nora en el EHESS o la publicación de la revista *Ayer* de la Asociación de Historia Contemporánea ponen en cuestión la difícil tensión entre el presente y la reconstrucción historiográfica del pasado reciente en el que el historiador juega el rol de sujeto y objeto en tanto portador, él mismo, de la memoria del fenómeno que pretende reconstruir históricamente. Puestas así las cosas, la relación historia-memoria reabre interesantes cuestiones en la redefinición de lo que debemos entender por conocimiento histórico.

En primer lugar, quiero distinguir dos posiciones en el tema que nos ocupa: una que denominaré tesis ilustrada para hacer alusión a la ruptura propuesta por Voltaire en la *Enciclopedia*, y otra que llamaré tesis clásica con referencia a la relación mentada en el mito griego. La tesis ilustrada representada, entre otros, por M. Halbwachs, Y. Yerushalmi, Le Goff, P. Nora, define la posición de la historia con respecto a la memoria como ruptura. En efecto, en la constitución de un

---

[1] P. NORA, *Les Lieux de Mémoire*, París, Gallimard, 1997.

[2] Cfr., por ejemplo, M. AGULHON, *Marianne into Battle. Republican Imagery and Symbolism in France, 1789-1880*, trans. J. Lloyd, Cambridge University Press, 1981; A. BARAM, *Culture, History and Ideology in the Formation of Ba'thist Iraq, 1968-80*, Nueva York, St. Martin's Press, 1991; J. BODNAR, *Remaking America: Public Memory, Commeration and Patriotism in the Twentieth Century*, Princeton University Press, 1992, etc.

campo histórico prefigurado por una práctica científica subyace la idea de una delimitación clara entre memoria e historia. La afirmación de M. Halbwachs en el sentido de que «la historia sólo comienza en el punto en el que acaba la tradición, momento en el que se apaga o se descompone la memoria social. Mientras un recuerdo subsiste es inútil fijarlo por escrito [...]» encuentra su eco en la convicción de Yerushalmi acerca de que el pasado que recompone la historia «es apenas reconocible para lo que la memoria colectiva retuvo. El pasado que esa historia restituye es en realidad un pasado perdido, pero no aquel de cuya pérdida nos lamentamos»[3].

Por el contrario, autores como P. Hutton, G. Gadamer, H. Hirsh o P. Ricoeur, representantes de lo que he denominado tesis clásica, defienden con diferentes matices la continuidad de la memoria con la historia. Es inútil negar, en aras de una pretendida objetividad, el peso del pasado reciente, objeto intencional de la memoria que porta la generación que intenta reconstruirlo. La actitud crítica es la única posibilidad abierta a una historia del presente consciente de la ligazón ineludible con la memoria del pasado reciente. Se coloca directamente en cuestión la oposición tradicional entre una historia crítica colocada del lado de la ciencia y una memoria que sólo ofrece fuentes fluctuantes. La problematización de la memoria conduce a atribuirle una parte esencial en la construcción crítica del saber histórico, colocando al historiador en una mejor posición para «hacer una historia objetiva de la subjetividad»[4].

En la tesis ilustrada subyace lo que podemos denominar una concepción estándar de lo que deba entenderse por conocimiento histórico, concepción que podemos encontrar bajo distintas formulaciones en Walsh, E. Carr, Mandelbaum, G. Iggers, L. Gossman, P. Zagorín, etc., y que en la siguiente cita de Iggers se encuentran manifiestas sus rasgos característicos: el conocimiento histórico es el resultado de asumir que «el texto histórico debe ser entendido con referencia al contexto al cual refiere y que este contexto contiene un elemento de objetividad no totalmente idéntico con la subjetividad del historiador y un elemento de racionalidad que presupone elementos de intersubjetividad en los métodos de la investigación histórica»[5]. La investigación histórica afirma, de este modo, una realidad objetiva que puede

---

[3] Y. YERUSHALMI, «Usos del Olvido», en Y. Yerushalmi *et al.*, *Usos del Olvido*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1989, p. 23.

[4] R. FRANK, «Enjeux épistémologiques de l'enseignement de l'histoire du temps présent», *L'Histoire entre l'epistémologie et demande sociale*, actes de l'Université d'été de Blois, septiembre 1993, 1994, p. 166.

[5] G. IGGERS, «Rationality and History», en H. Kozicki (comp.), *Developments in Modern Historiography*, Nueva York, St. Martin's Press, 1993, p. 19.

ser entendida racionalmente, aun en el caso de evidencias inciertas o intereses subjetivos de los historiadores. En este sentido, el modo como el historiador presenta sus conclusiones o sus preferencias ético-políticas no son pensadas como relevantes sino como subsidiarias de las categorías de verdad, objetividad, evidencia factual y referencia. Que el conocimiento histórico sea resultado de una práctica científica parece significar, entre otras cosas, compartir un criterio común acerca del uso de la evidencia, considerarlo producto de una empresa colectiva y, por lo tanto, sujeto a crítica por los miembros de dicha comunidad y observar el límite absoluto entre sujeto cognoscente y objeto conocido. En conformidad con esta caracterización, Goldstein específicamente excluye del conocimiento propiamente histórico el material de la memoria. Los recuerdos de experiencias vividas, incluyendo los testimonios de los propios historiadores-participantes, deben ser tratados como documentos y evidencias y estar «sujetos al mismo examen crítico que un historiador entrenado aplica a toda su evidencia»[6]. La «presencia» no es de ningún modo, para Goldstein, un ideal. Por el contrario: todo conocimiento implica alienación. La actitud propiamente histórica del historiador profesional reside en la relación independiente que éste mantiene con el pasado en sí mismo. El pasado histórico no debe ser interpretado con relación a los intereses del presente.

Lo que subyace bajo este tipo de argumentos es una concepción de la historia como actividad esencialmente cognitiva que busca –a través de la prueba o testimonio– una representación objetiva y, por lo tanto, desinteresada del pasado. La separación entre pasado y presente se transforma en condición necesaria para la constitución de un objeto histórico no contaminado de «intereses prácticos». Esta exclusión de la dimensión normativa de la función representativa de la historia es consecuencia de la supuesta brecha entre «proposiciones de hecho» y «proposiciones de valor». Podemos reconocer aquí, por un lado, la resonancia del «postulado de la neutralidad ética» de Weber: el hombre de ciencia, en cuanto tal, no debe pronunciar juicio de valor alguno relacionado con su objeto de investigación y restringirse sólo a juicios de hecho, y, por otro lado, el impacto de la filosofía analítica de la ciencia que, hasta la década de los sesenta centró su atención en la estructura formal de la explicación científica y situó el «problema de la neutralidad ética» en el contexto de la discusión acerca del objetivismo y relativismo. La solución del problema fue dirigido, en términos generales, a la necesidad de eliminar aquellos factores, ya fuesen llamados ideológicos, normativos o valorativos, que se con-

[6] L. GOLDSTEIN, *Historical Knowing*, Austin, Tex. y Londres, 1976, p. 147.

sideraban perturbadores de la adquisición de un conocimiento verdadero. Si bien el «giro lingüístico» en historia, en el contexto del debate narrativista que se dio a partir de la década del setenta, puso al descubierto las implicancias ideológicas (White, Barthes) de la narración en tanto estructura discursiva, no tuvo, empero, mayor impacto en la reformulación de lo que debiera entenderse por conocimiento histórico, sino sólo en lo referido a acentuar la dicotomía razón-imaginación, hecho-ficción.

Sin embargo, aun cuando esta concepción estándar del conocimiento histórico siga vigente en los debates historiográficos contemporáneos, no da cuenta adecuadamente, a mi entender, de las bases epistemológicas sobre las que debiera asentarse un género historiográfico que ha hecho eclosión en las últimas décadas: la historia del presente. Si aceptamos que la dimensión textual del conocimiento histórico no importa diferencia alguna entre un texto de historia y otro de ficción dado que ninguna propiedad sintáctica o semántica puede dar cuenta de dicha diferencia[7], la discusión epistémica acerca de las condiciones de posibilidad de una historia del presente se centrará en reformular el alcance de sus dimensiones cognitiva y pragmática. Dado que el pasado reciente se transforma en objeto de una historia del presente, esto mismo debería revertir en una reconsideración del alcance pragmático del conocimiento histórico atendiendo no sólo a sus implicancias ético-políticas, sino también a su cualidad de producto de una institución social. Estos aspectos quedan particularmente al descubierto en las contribuciones que reúne un libro recientemente publicado en nuestro medio acerca del debate Goldhagen: me refiero a *Los Alemanes, el Holocausto y la Culpa Colectiva. El debate Goldhagen*[8] en cuyo prefacio D. LaCapra expresa su estupor por la ocurrencia de una «extraña serie de eventos». Los eventos «extraños» a los que alude LaCapra son:

1) la condena de la tesis de Goldhagen por la casi mayoría de los historiadores profesionales;
2) que el libro de Goldhagen haya tenido como base una tesis doctoral del autor defendida en Harvard;
3) el extraordinario impacto editorial que el libro tuvo en EEUU y en Europa;
4) la recepción favorable que el libro tuvo por parte de algunos conocidos intelectuales, entre ellos, Habermas.

---

[7] Cfr. al respecto J. SEARLE, *Expression and Meaning. Studies in the Theory of Speech Acts*, Cambridge University Press, 1979, pp. 58-76.

[8] F. FINCHELSTEIN (ed.), *Los Alemanes, el Holocausto y la Culpa Colectiva. El debate Goldhagen*, Buenos Aires, Eudeba, 1999.

Más adelante volveré sobre la cuestión. Ahora, y a los fines de los problemas ya señalados, quiero proponer una definición acerca de qué se debe entender por «historia del presente». Entiendo por historia del presente aquella historiografía que tiene por objeto acontecimientos o fenómenos sociales que constituyen recuerdos de al menos una de las tres generaciones que comparten un mismo presente histórico. Las ventajas que creo que posee una caracterización de la historia del presente como la propuesta son las siguientes:

a) delimita un lapso temporal más o menos acotado;
b) replantea la relación S-O al definir a este último como recuerdo cuyo soporte biológico es una generación contemporánea a la que puede o no pertenecer el historiador;
c) discrimina con relación a la historia oral, *i. e.*, no toda historia oral es historia del presente, sino sólo aquella en que el objeto (es decir, el recuerdo) y el sujeto (en este caso, el historiador) pertenecen al mismo presente histórico;
d) delimita como presente histórico a aquel marco temporal de sentido determinado por la intersección de los espacios de experiencia de las generaciones que se solapan.

El recurso heurístico a las generaciones en la definición de historia del presente permite despojar al historiador de la asepsia epistémica del «observador analítico» –tal como lo ha caracterizado Habermas– para reubicarlo en la inmediatez del tejido social histórico. En efecto, la existencia simultánea de diferentes generaciones que se relacionan constituye la realidad de ese presente histórico. En su tratamiento del concepto de generación como «conectador» entre el tiempo vivido y el tiempo universal, Ricoeur[9] rescata de Dilthey la noción de «pertenencia a una misma generación» que añade al fenómeno biológico de la «misma edad» la dimensión cualitativa de haber sido, los individuos, expuestos a las mismas experiencias e influidos por los mismos acontecimientos. Por otro lado, podríamos agregar que, dado que siempre en todo presente histórico encontramos dos generaciones «activas», es más apropiado hablar de solapamiento sucesivo de generaciones que de sucesión generacional para indicar la dinámica social del recambio de los muertos por los vivos. Asimismo, Ricoeur incorpora de Mannheim la noción de «agrupación por localización» que inserta a la generación en coordenadas espacio-temporales concretas. Por último, ve en la idea de «reino de los contemporáneos, de

[9] P. RICOEUR, «Hacia una hermenéutica del tiempo histórico» en *Tiempo y Narración*, t. III, Siglo XXI, 1996.

los predecesores y de los sucesores» de A. Schutz el «complemento sociológico de la sucesión de generaciones» que proporciona la articulación última entre el tiempo privado y el tiempo universal a través del concepto de lo anónimo. En esta triple mediación –solapamiento sucesivo de generaciones localizadas temporalmente y orientadas anónimamente a través de la simple contemporaneidad– se reconoce la articulación propia entre el tiempo privado del individuo y el tiempo público de la historia.

Si el objeto de la historia del presente es el recuerdo cuyo soporte biológico lo constituye una de las generaciones que comparten un mismo presente histórico, el lapso temporal retrospectivo abarca, aproximadamente, entre ochenta y noventa años. Definido como recuerdo, el fenómeno histórico se imbrica directamente en la trama social y permite reconocerlo como factor de poder en la resignificación del pasado reciente de acuerdo al rol que desempeñe la generación portadora. Asimismo, dado que el acontecimiento que se recuerda ha sido calificado de histórico constituye, por lo mismo, un punto de inflexión en el tiempo social por el que se reestructura a las generaciones despojándolas de una organización meramente cuantitativa (Mannheim, Ortega). Los acontecimientos históricos constituyen «núcleos de sentido» que estructuran la experiencia de los actores sociales de la generación actuante y contribuyen a designarla («generación del 68» o «generación del 80», por ejemplo). Como muy bien ha reconocido Hobsbawm, no existe ningún país en el que al desaparecer la generación que tuvo experiencia directa en los fenómenos estudiados, no se haya producido un cambio importante en la política y en la perspectiva histórica de los mismos[10]. Por otro lado, la definición propuesta ubica al recuerdo (experiencia vivida) como parte de los intereses en pugna de los conflictos entre generaciones que actúan contemporáneamente y rescata la profunda diferencia entre las personas –historiadores algunos de ellos– que recuerdan la acción de Churchill de 1940 y las que lo saben a través del relato de sus abuelos o padres, por ejemplo, unos y otros comparten el mismo presente histórico en tanto sus espacios de experiencia –para usar la categoría metahistórica de Koselleck[11]– se intersectan, pues no todo contemporáneo inserta su propia experiencia vital en un mismo marco histórico. El presente histórico está constituido por aquellas generaciones que se solapan

---

[10] Cfr. E. HOBSBAWM, *Sobre la historia*, Barcelona, Crítica, 1998, p. 235.

[11] Para R. Koselleck el espacio de experiencia es una categoría formal que señala un pasado estratificado sin posibilidad de medirlo cronológicamente pero sí de fecharlo a partir de indicadores temporales de acontecimientos pasados en torno a los cuales se organiza el resto. Cfr. R. KOSELLECK, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993.

sucesivamente generando una cadena de transmisión de acontecimientos que son reconocidos como «su» pasado aun cuando no todos los hayan experimentado directamente[12]. El grado de anonimato en la apropiación de ese pasado está en relación directa a la localización sociopolítica de las generaciones comprometidas: el Holocausto es el pasado reciente con el que están directamente implicadas las generaciones actuales de alemanes, pero asimismo, como «crimen contra la humanidad», involucra a todas las generaciones presentes que comparten, al menos, la tradición occidental.

La historia del siglo XX de Hobwswam es un ejemplo de historia del presente en la que el historiador pertenece a la generación portadora de los recuerdos, y *Los Verdugos Voluntarios de Hitler. Los alemanes corrientes y el Holocausto* de Goldhagen es una obra en la que el sujeto-historiador pertenece a una generación distinta de la que porta el recuerdo, pero que, sin embargo, comparte el mismo presente histórico.

Así definida la historia del presente da por tierra uno de los presupuestos epistémicos que caracterizan la visión estándar del conocimiento histórico: la separación entre S y O para garantizar una reconstrucción expurgada de intereses prácticos. De esta separación se han efectuado dos lecturas: 1) como distancia temporal real entre el historiador y su objeto de estudio, y 2) como distancia entendida como *epojé* de los intereses ético-políticos del historiador si el fenómeno era muy próximo. Este último presupuesto queda claramente ejemplificado con la caracterización habermasiana del historiador como «observador analítico» en tanto «científico íntegro que insiste en la diferencia entre la perspectiva asumida por aquellos que participan en un discurso de autocomprensión colectiva» y la ciencia histórica[13]. Aun cuando Habermas está discutiendo las consecuencias públicas de una historia del presente, no considera necesario repensar sus bases epistemológicas.

En lo que sigue intentaré mostrar que el «observador analítico» de Habermas debiera operar como principio ético que regula –a la manera de la idea kantiana– la práctica historiográfica del presente como objeto histórico, pero en la medida en que se lo considere condición

---

[12] En este sentido creo más apropiado utilizar la expresión «presente histórico» para señalar la densidad temporal de este nuevo objeto de la historia, puesto que separa la noción de presente de lo inmediato y lo instantáneo que identificaría a la historia con técnicas periodísticas. Del mismo modo que no todo pasado es histórico, no todo presente es «presente histórico». Asimismo creo que la expresión discrimina con relación a «pasado histórico», *i. e.*, como el pasado constituido por las vivencias de mis predecesores que no son mis contemporáneos y sobre el que ya no se puede influir.

[13] J. HABERMAS, «Goldhagen y el uso público de la historia: ¿por qué el Premio democracia para Daniel Goldhagen?», en F. Finchelstein, *op. cit.*, p. 209.

de posibilidad del conocimiento histórico oscurece y soslaya las implicancias ético-políticas del discurso historiográfico. A tal fin y a modo de ejemplo recurriré a la polémica en torno al debate Goldhagen tal como es compilada en el libro que ha aparecido recientemente en nuestro medio y al que me referí anteriormente.

Tanto Habermas como Hilberg en dicho texto, Goldhagen en *Los verdugos voluntarios de Hitler* y Hobsbawm en *Sobre la historia* ubican correctamente, a mi entender, la problemática de la historia del presente en torno a la cuestión de las generaciones. La diferente distancia temporal de las distintas generaciones que actúan en un mismo presente histórico condiciona la perspectiva desde la que se intenta resignificar el fenómeno del pasado reciente. Sin bien Habermas, en el artículo «Goldhagen y el uso público de la historia», sitúa acertadamente la cuestión de la resignificación de una herencia histórica como un conflicto generacional de intereses en pugna, su historiador –caracterizado como «observador analítico»– aparece *in medias res* entre «el interés público de quienes nacieron más tarde y no pueden saber cómo se habrían comportado en aquellos tiempos» y «el afán moralizador de los conciudadanos que vivieron en los años del nazismo». El historiador es así, nuevamente, identificado con la figura de un científico despojado de cualquier interés que pudiera poseer a partir de su inserción concreta en un medio socio-político. La imagen es reforzada a partir de la contraposición de los objetivos que persiguen el juez y el historiador, imagen que Habermas retoma de la profesión de fe del propio Goldhagen.

En el Prefacio, escrito expresamente para la edición alemana, Goldhagen distancia el rol del historiador del que le compete al juez. El objetivo del historiador es «explicar un hecho histórico», clarificar sus causas; el juez, por el contrario, se ocupa de la imputabilidad de las acciones, es decir, sus intereses son distintos aun cuando «la historia y la justicia examinan los mismos problemas de atribución»[14]. La contraposición así presentada parece no suscitar problemas cuando el fenómeno involucrado pertenece a un pasado desasimilado del presente histórico: atribuir a tradiciones ancestrales la causa de la inmolación de jóvenes adolescentes en las culturas precolombinas se diferencia claramente de la imputación de culpa a las sociedades involucradas. Imputar culpabilidad a actores sociales de un pasado remoto implicaría un retorno a un historicismo teleológico con estructura de sentido moralizante y la metamorfosis instantánea del historiador en filósofo de la historia. El pasado no se juzga, se lo conoce.

---

[14] D. GOLDHAGEN, *Los Verdugos Voluntarios de Hitler. Los Alemanes Corrientes y el Holocausto*, Madrid, Taurus, 1998, p. 209.

Sin embargo, dicha distribución de funciones, a mi entender, no se mantiene tan clara cuando el fenómeno del que se debe dar cuenta pertenece al pasado reciente. Encontrar las causas de un hecho histórico que el presente al que pertenece el historiador ha denominado «crimen contra la humanidad» se transforma, *ipso facto* y en un sólo movimiento, en atribución de culpa. Es ingenuo pretender neutralidad moral frente a un fenómeno que ha recibido una caracterización jurídica. Sostener que encontrar las causas de un crimen no es encontrar a los culpables es mantener una escisión semántica al sólo fin de salvaguardar la dicotomía teórica entre S y O. Se pueden encontrar las causas de por qué los espartanos arrojaban a sus niños minusválidos del monte Taigeto o de por qué los esquimales abandonaban a sus ancianos en medio de los hielos sin que los enunciados que se incorporen en el *explanans* se transformen en imputaciones de culpa. Pero la muerte de esos niños o de esos ancianos no fue rotulada como crimen por sus contemporáneos ni «atrocidad histórica» por sus sucesores. Inversamente, se pueden encontrar las causas de un hecho remoto conceptuado como crimen por sus contemporáneos pero que no lo es más dentro de nuestro marco jurídico, en este caso se pierde la imputación de culpa que hubiese tenido en su contexto histórico. Sin embargo, la pretendida neutralidad valorativa de la causa por sobre la culpa se desdibuja cuando pesa sobre el fenómeno analizado del pasado reciente la categoría jurídica de crimen: nadie entendería a un juez que nos diga que ha encontrado que ciertas personas han causado un crimen pero que aún no ha hallado a los culpables. El mismo argumento de Goldhagen se desliza, en más de una ocasión, hacia un abierto lenguaje jurídico-moral como cuando afirma que «si los alemanes no hubieran perpetrado un genocidio, entonces las privaciones y crueldades que causaron a los judíos habrían quedado en primer lugar y las *juzgaríamos* como atrocidades históricas, hechos aberrantes, perversos, que requieren explicación»[15].

El historiador como «observador analítico» debiera constituirse en idea que regula –a la manera kantiana– la práctica historiográfica del pasado reciente, pero de ningún modo en un presupuesto que garantice epistémicamente dicha práctica. La neutralidad valorativa que está en la base de la intencionalidad de la ciencia histórica debiera servir como plataforma crítica para la puesta en escena de los intereses y valores que operan como marcos de sentido de la generación a la que pertenece el historiador, y que funciona como *locus* socio-histórico de autoentendimiento ético-político desde donde se reconstruye el fenómeno y no como garantía incuestionada de una presunta reconstrucción objetiva.

---

[15] Goldhagen, *op. cit.*, p. 37.

Las creencias compartidas por un grupo social contemporáneo poseen la misma función de «mapas infalibles para orientarse en el mundo social» que Goldhagen atribuye a las creencias sostenidas por una sociedad en el pasado y que en la actualidad, la mayoría de las veces, son consideradas como absurdas. Las creencias constituyen –para decirlo en términos de Ricoeur– proposiciones de sentido con pretensiones de verdad transmitidas por las tradiciones, «modos de "tener-por-verdadero"», según el carácter del término alemán *Fürwahr-halten*, que significa creencia[16]. El conjunto de dichas creencias determina nuestra situación hermenéutica en la comprensión de cualquier fenómeno histórico, y es lo que Gadamer ha denominado «los efectos de la historia de la eficiencia». Constituyen los preconceptos desde donde se articula el horizonte histórico al que pertenecen tanto el historiador como sus contemporáneos. Estos «prejuicios», como los denomina Gadamer, se esclarecen en la situación dialógica con el pasado en la que el historiador aborda a otros grupos sociales con sus creencias propias. Que las creencias, constituidas en tradiciones a través de la cadena de transmisión de generaciones, constituyen el fundamento normativo de las acciones es una cuestión que se ha venido discutiendo en el ámbito de la hermenéutica fenomenológica desde mediados de siglo: cuestión que, en no pocas ocasiones, ha enfrentado a Gadamer y Habermas.

En lo que sigue examinaré la tesis de Goldhagen, no en lo atinente a sus méritos historiográficos, sino en lo que compete a mi argumento acerca del rol del historiador en una historia del presente. Lo que Goldhagen afirma es que una tradición profundamente antisemítica enraizada en la cultura alemana proporcionó la base normativa como para que la acción «eliminar a los judíos» no fuera considerada moralmente mala[17], del mismo modo, podemos agregar, que una tradición religiosa diferente legitimó la acción «inmolar a las doncellas» en la sociedad incaica.

Metodológicamente sugiere que el historiador debe abandonar las suposiciones que han distorsionado a la «mayoría de los intérpretes de ese periodo»: el presupuesto de que la Alemania nazi «era una sociedad más o menos "normal" y se regía por unas reglas de "sentido común" similares a las nuestras»[18]. Ya R. Darnton nos recordaba el

---

[16] Cfr. P. Ricoeur, *op. cit.*, p. 963.

[17] Cabe destacar que en la mayoría de los análisis historiográficos del Holocausto, el antisemitismo alemán tiene un rol central en la explicación del fenómeno pero en ningún caso se le atribuye la unicausalidad que se encuentra en el trabajo de Goldhagen. R. Hilberg, por ejemplo, en *The destruction of the European Jews* (1961), se refiere a una tradición antisemita alemana que ya era muy visible en Lutero. Debo agradecer a F. Finchelstein por llamar la atención sobre este punto.

[18] Goldhagen, *op. cit.*, p. 35.

precioso valor de dicha regla heurística para un historiador de mentalidades: es necesario abandonar el sentimiento de familiaridad con el pasado y es conveniente recibir electrochoques culturales[19]. El no poder entender un libro de proverbios, el no poder comprender el miedo obsesivo al dolor de muelas de los franceses del XVIII o la imposibilidad de traducir un conjunto de acciones del pasado a nuestro propio sistema de significados nos enfrenta con lo que él denominó «otredad». Y el Holocausto es tan «lo otro» de «nuestro» sentido común que bien vale la pena tomar dicho recaudo metodológico y poner «entre paréntesis» el presupuesto de que la sociedad alemana que le dio origen «se regía por una reglas de "sentido común" similares a las nuestras». Quizá la razón de que la mayoría de los historiadores no lo haya hecho se deba a que el Holocausto constituye un fenómeno del pasado reciente y la sociedad alemana que lo gestó es una sociedad occidental contemporánea a las nuestras.

En un segundo momento metodológico y librado de este presupuesto inicial, Goldhagen sugiere abordar dicho periodo «con la mirada crítica de un antropólogo que desembarca en una costa desconocida [...] consciente de la posibilidad de que tal vez haya de idear unas explicaciones que no concuerdan con sus propias nociones de sentido común»[20].

Llevado por su entusiasmo crítico termina afirmando la tesis mencionada anteriormente para concluir que «los cambios evidentes en la cultura política alemana que han tenido lugar en los cincuenta años transcurridos desde el fin de la Segunda Guerra Mundial son dignos de aplauso [...] los alemanes individuales se han convertido en auténticos demócratas [...] [y] su componente antisemita ha variado, pues ha perdido los elementos centrales, alucinantes [...]»[21].

Concuerdo con que las tradiciones constituyen marcos normativos de las acciones y que todo historiador involucrado en el estudio de las mismas debe abandonar sus presupuestos de sentido común; sin embargo, me interesa analizar ahora los presupuestos ético-políticos que subyacen en las reconstrucciones del pasado reciente y que quedan oscurecidos con metáforas como la del «antropólogo crítico» de Goldhagen o la del «observador analítico» de Habermas. Si Goldhagen se desembarazó del presupuesto de familiaridad que erróneamente habría «contaminado» a la mayoría de las interpretaciones del Holocausto, fue, sin embargo, totalmente «ciego» a los presupuestos ético-políticos que subyacen a su *locus* social: un joven historiador doctorado

---

[19] R. DARNTON, *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*, México, FCE, 1987, p. 17.

[20] Goldhagen, *op. cit.*, p. 35.

[21] Goldhagen, *op. cit.*, p. 18.

en una de las más prestigiosas universidades norteamericanas. Dicho presupuesto le lleva a afirmar, apresurada y confiadamente, que una tradición –vigente durante siglos en una sociedad– ha quedado revertida en sus rasgos esenciales luego de tan sólo cincuenta años de democracia. Lo curioso es que afirma esto después de haber reconocido que las transformaciones políticas de la Europa del siglo XIX lograron sólo convertir una tradición antisemítica de corte religioso en un antisemitismo secular. Utilizando los términos de Goldhagen, podemos decir que constituye un grueso error de interpretación creer que un sistema político que compartimos «nosotros» eliminará automáticamente las creencias de «ellos» con las que «nosotros» no somos afines. Es el mismo presupuesto que está en la base de la utopía rortyana de una sociedad universal cosmopolita liberal o del declarado fin de la historia para las modernas sociedades neoliberales de Fukuyama, para nombrar otros representantes del mismo *locus* social.

Habermas comparte con Goldhagen el mismo entusiasmo por el poder explicativo que la base normativa de las tradiciones otorga a las acciones, pero comete el mismo error al creer que sólo con un *fiat* político pueden evadirlas. Las tradiciones evolucionan, cambian, se transforman, pero sólo una sincera instancia crítica hacia ellas puede ayudar a poner de manifiesto los diversos modos en que somos marcados-por-el-pasado, para decirlo en términos de Ricoeur. Pretender que la actitud crítica se deriva sin más de la posición aséptica de un «observador analítico» es negar la instancia ético-política desde la cual un historiador reconstruye un fenómeno que constituye el recuerdo de alguna de las generaciones a él contemporánea.

Quizá Goldhagen le haya hecho ver a Habermas lo que Gadamer nunca pudo: la autoridad con que se presentan revestidos los contenidos transmitidos en forma de creencias por la tradición. El siguiente paso probablemente sea el reconocer que somos seres históricamente situados y que ésta constituye nuestra ineludible situación finita desde la que interpretamos y reinterpretamos el pasado. Para concluir, acuerdo con Goldhagen en que las creencias transmitidas por la tradición proporcionan bases normativas para «los marcos cognitivos que rigen las acciones», sólo que sugiero que dicho *plea* sea incorporado como base cognitiva de las interpretaciones del pasado que efectúa el historiador del presente.

X

ALCANCES Y LÍMITES DE PERSPECTIVAS PSICOANALÍTICAS EN HISTORIA*

La transposición de categorías patológicas al plano de lo histórico puede ser interpretada como una tentativa de dar sentido a la relación fundamental de la historia con la violencia, relación que Hobbes transformó en origen del pacto contractual. Los regímenes totalitarios latinoamericanos, el Apartheid, el Holocausto o Hiroshima constituyen algunos de los acontecimientos del siglo XX que enfrentaron al historiador con el problema de representar lo que Hannah Arendt ha denominado «la banalidad del mal». La posibilidad de una reconstrucción realista de acontecimientos límites por medio de los procedimientos estándar de la historiografía ha sido puesta en duda desde dentro mismo de la profesión histórica. Parafraseando a Adorno[1], un eminente historiador del Holocausto, Raul Hilberg se pregunta: «Yo no soy un poeta [...] pero, ¿no es igualmente bárbaro escribir notas al pie de página después de Auschwitz?» y más adelante agrega: «[...] algunas personas que lean lo que he escrito tendrán la creencia errada de que aquí, en mis páginas impresas, encontrarán la verdad última del Holocausto tal como realmente ocurrió»[2].

En un punto extremo se encuentran aquellos que invalidan cualquier aproximación cognitiva fundándose en la «singularidad» de dichos acontecimientos. Esta tendencia cuestiona la posibilidad de que el Holocausto, por ejemplo, sea abordado por las técnicas tradicionales del conocimiento histórico, transformándolo en objeto de lo sublime y, en cuanto tal, en incognoscible e indecible: «Auschwitz no puede ser

---

* Artículo publicado en *Dianoia*, vol. XLVIII, n.° 50 (mayo de 2003).

[1] T. ADORNO, *Prisms*, Cambridge, Mass., MIT. Press, 1981, p. 84.

[2] R. HILBERT, «I Was Not There», en *Writing and the Holocaust*, Berel Lang (ed.), Nueva York, Holmes and Meier, 1988, p. 25.

explicado ni visualizado [...] el Holocausto trasciende a la historia»[3]. Dentro de este contexto, un número cada vez mayor de historiadores se inclina a pensar que las insuficiencias conceptuales y metodológicas de la historiografía para abordar este tipo de acontecimientos se deben a que no dan cuenta de lo que estos acontecimientos manifiestamente son: experiencias traumáticas de las sociedades contemporáneas. Conceptualizar un evento histórico como trauma autorizaría, entonces, a adoptar categorías psicoanalíticas en los análisis históricos.

Esta introducción de la psicología en la historia no es nueva. En 1950, en los Estados Unidos, se acuña el término de psicohistoria para designar la nueva perspectiva psicológica en los estudios históricos. W. Langer, el presidente de la Asociación Americana de Historia, legitima el uso del psicoanálisis y sorprende a sus colegas al afirmar que la «nueva tarea» de la historia consiste en «tomar más seriamente a la psicología»[4]. Aun cuando la nueva tendencia propició la aparición de numerosas psicobiografías de grandes personalidades durante los sesenta y setenta, los historiadores se mostraron generalmente reacios a aplicar métodos psicológicos en las reconstrucciones del pasado. En los años treinta, los líderes de *Annales*, M. Bloch y L. Febvre, comenzaron a practicar lo que ellos denominaron «psicología histórica» como un intento de privilegiar la psicología colectiva por sobre la individual para el análisis de grupos y culturas históricas. A pesar de ello, el programa no se mantuvo durante mucho tiempo pues al nacer la «historia de mentalidades» se efectuó un giro hacia la antropología.

Sin embargo, este proyecto que, a juicio de Peter Burke[5], se encuentra «casi abandonado» ha sufrido un nuevo impulso, durante la última década, en el interior del género historiográfico denominado «historia del presente» o «historia del pasado reciente». En efecto, la historia del presente, entendida como aquella historiografía que intenta reconstruir acontecimientos que constituyen recuerdos de, al menos, una de las generaciones vivas[6], ha centrado su atención en acontecimientos trágicos de la historia reciente. Dentro de este contexto y tal como se señalara anteriormente, el concepto de «trauma» ha ocupado un lugar central en la caracterización de los fenómenos estudiados[7] y a partir de allí muchos historiadores han privilegiado una apro-

---

[3] E. WIESEL, *Against Silence: The Voice and Vision of Elie Wiesel*, Irving Abrahamson (ed.), Nueva York, Holocaust Library, 1985, p. 158.

[4] W. LANGER, «The New Assignment», *American Historical Review* 63 (1958), pp. 283-304.

[5] P. BURKE, *History and Social Theory*, Nueva York, Cornell University Press, 1992, p. 115.

[6] M. I. MUDROVCIC, «Algunas consideraciones epistemológicas para una Historia del Presente», *Hispania Nova, Revista de Historia Contemporánea* (marzo de 2000).

[7] D. LACAPRA, *Writing History, Writing Trauma* (2000); C CARUTH, *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative and History* (1996); E. WARTES, *Memory Quest: Trauma*

ximación psicoanalítica a los mismos. Subyace como presupuesto de esta tendencia teórica la convicción de un vínculo estrecho entre historia y memoria. Dicho vínculo se encuentra reflejado no sólo en el proceso de la comprensión histórica del pasado reciente, sino en el reconocimiento de que la investigación crítica contribuye a la constitución de una esfera pública, cognitivamente responsable.

En sus orígenes la palabra trauma se aplicó a los síntomas producidos por una lesión orgánica. La concepción moderna de trauma se originó en el trabajo del médico inglés John Erichsen quien, en 1860, identificó el «síndrome del trauma» en víctimas que sufrían de terror a los accidentes de ferrocarril y los atribuyó a una contusión de la espinal dorsal. Sin embargo, el término trauma recibió un sentido psicológico cuando fue empleado por J. M. Charcot, P. Janet, A. Binet, J. Breuer y S. Freud para describir una lesión («herida») de la mente causada por un *shock* emocional súbito e inesperado. En 1980 un modelo de trauma institucionaliza el concepto de estrés postraumático (PTSD) a través del reconocimiento oficial de la American Psychiatric Association. El estrés postraumático es fundamentalmente un desorden de la memoria. Debido a las fuertes emociones de terror y sorpresa causados por ciertos eventos, la mente se disocia: es incapaz de registrar la herida de la psique porque los mecanismos ordinarios de conciencia y cognición son destruidos[8].

Dentro de la vasta literatura dedicada al tema de la relación del trauma con la historia, quiero distinguir, en primer lugar, dos tipos de aproximaciones diferentes: una que podemos denominar especulativa y otra que llamaremos empírica. Denomino aproximación especulativa de la historia como trauma al modelo teórico que entiende al desarrollo de los procesos históricos –historia como *res gestae*– como el retorno de lo que ha sido históricamente reprimido. La noción de trauma se constituye en clave para interpretar el sentido de la historia, al igual que la lucha de clases lo fue para Marx o el desarrollo del espíritu, para Hegel. Los argumentos se sostienen a partir de ciertas obras de Freud que, como «Psicología colectiva y análisis del yo» (1921), *Moisés y el monoteísmo* (1939) o *Tótem y tabú* (1912-1913), invalidan la ruptura entre psicología individual y psicología colectiva. Con relación a este último libro Freud afirma en 1914: «intento apli-

---

and the Search for Personal History (1997); GILMORE, *The Limits of Autobiography: Trauma and Testimony* (2001); A. NEAL, *National Trauma and Collective Memory: Major Events in the American Century* (1998), N. POPOV, *The Road to War in Serbia. Trauma and Catharsis* (1999); DAN BAR-ON, *The Indescribable and Undiscussable. Reconstructing Human Discourse After Trauma* (1999), etc.

[8] Cfr. al respecto, R LEYS, *Trauma. A Genealogy*, Chicago, The University of Chicago Press, 2000, pp. 2-4.

car el método analítico a problemas que, relacionados con la psicología de los pueblos, nos hacen remontarnos a los orígenes de las instituciones más importantes de nuestra civilización: organización política, moral, religión, pero también a la prohibición del incesto y al remordimiento»[9]. Sin embargo, aun cuando el mismo Freud planteara dudas acerca del estatuto de sus investigaciones sociohistóricas, historiadores como Caruth o Langmuir[10], por ejemplo, extienden su aparato analítico a fenómenos colectivos. El proceso de secularización occidental es interpretado, entonces, como un proceso que involucró un conflicto entre las fuerzas emergentes –tales como la ciencia, los modos «racionales» de producción económica, las conductas burocráticas, etc.– y las prácticas y creencias religiosas primitivas. Dado que la ruptura con este mundo simbólico fue traumática, «habría una propensión de lo reprimido a retornar bajo formas distorsionadas, particularmente en un movimiento como el Nazismo que [...] proclama simultáneamente su ímpetu neopagano y su inserción en el popular antisemitismo cristiano»[11]. El trauma se transforma, entonces, en condición de posibilidad de la historia.

A la caracterización anterior de la historia como trauma podemos oponer una aproximación empírica del trauma en la historia. En los análisis históricos de esta naturaleza, el concepto de trauma constituye una categoría de análisis de valor heurístico a la hora de dar cuenta de los fenómenos históricos concretos de nuestro pasado reciente. Desde este ángulo, los fenómenos sociales contemporáneos son categorizados como traumáticos, lo que autorizaría la importación de perspectivas teóricas y técnicas psicoanalíticas al campo de la historiografía. Los problemas filosóficos y epistemológicos involucrados son numerosos: desde la cuestión más general de la atribución de predicados individuales a sujetos colectivos a la más específica de la historia como crítica socio-política. En el presente trabajo me centraré en el problema de la temporalidad e intentaré argumentar que la temporalidad del trauma es incompatible con la temporalidad histórica. En otras palabras, si asumimos la condición de traumatizadas de las sociedades contemporáneas como consecuencia de los acontecimientos extremos experimentados en el siglo XX, esto mismo hace imposible escribir su historia. En donde hay trauma, no hay historia.

---

[9] S. FREUD, «Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique», en *Cinq leçons sur la psychanalyse*, París, Payot, 1966, p. 113.

[10] G. LANGMUIR, *History, Religion, and Antisemitism*, Berkeley, University of California Press, 1990; C. CARUTH, *Unclaimed Experience. Trauma, Narrative, and History*, EEUU, The Johns Hopkins University Press, 1996.

[11] D. LACAPRA, *Representing the Holocaust. History, Theory, Trauma*, Nueva York, Cornell University Press, 1994, pp. 170-171.

El trabajo se articulará en torno a tres cuestiones que podemos encontrar sintetizadas en los siguientes párrafos:

1) Una cuestión historiográfica expresada del siguiente modo por D. LaCapra: «Se puede observar que la Shoa es una instancia extrema de una serie traumática de eventos que coloca (al historiador) frente a los problemas de la negación o el rechazo, la repetición y la elaboración»[12].
2) Una cuestión psicológica resumida en una cita de C. Caruth: «El trauma describe la experiencia de sucesos catastróficos y la respuesta a dicha experiencia a través de fenómenos repetitivos»[13].
3) Una cuestión epistemológica sintetizada en un párrafo de M. de Certeau: «La historiografía se desarrolla [...] en función de una ruptura entre el pasado y el presente [...]. Una frontera separa la institución actual (que fabrica representaciones) de las antiguas o lejanas (que las representaciones historiográficas ponen en escena)»[14].

Central para el estudio de la memoria tal como es entendida por el psicoanálisis es la distinción entre dos formas de traer el pasado al presente: la repetición y el recuerdo. La repetición consiste en un tipo de acción en la cual el sujeto, apresado por fantasías y deseos inconscientes[15], los pone de relieve en el presente con una impresión de inmediación que es resaltada por el rechazo o incapacidad del analizado de reconocer su origen y, por lo tanto, su carácter repetitivo. La conducta de repetición generalmente despliega un aspecto compulsivo, y a menudo toma la forma de una conducta agresiva que puede ser dirigida hacia otros o hacia el propio sujeto. Desde el punto de vista explicativo, la cuestión central es la compulsión a repetir. Como resultado de esta compulsión a repetir el paciente se coloca, deliberadamente, en una situación de angustia: repite la situación original de trauma. Sin embargo, en la repetición compulsiva el sujeto no recuerda el prototipo de sus acciones presentes (la mujer se une a parejas maltratadoras, repitiendo sin saberlo, la experiencia traumática de un padre maltratador, por ejemplo). Por el contrario, el sujeto tiene la fuerte

---

[12] *Representing*, p. 188.

[13] C. Caruth, p. 11.

[14] M. DE CERTEAU, *Historia y psicoanálisis*, México, Universidad Iberoamericana, 1995, p. 78.

[15] En 1980 Freud sugiere que la repetición era causada por memorias reprimidas de un trauma sexual. En 1897 abandona la teoría de la seducción y reorienta su trabajo hacia el estudio de los efectos de la represión de las fantasías eróticas infantiles. Sin embargo, en «Más allá del principio del placer» (1920) Freud reconoció la existencia de una tendencia a la muerte que actuaría en oposición al principio del placer.

impresión de que la situación en la que se encuentra «atrapado» está enteramente determinada por las circunstancias presentes. El recuerdo reprimido está activo en el presente: el paciente, dice Freud, no recuerda nada de lo olvidado, sino que lo actúa[16]. La compulsión a repetir ha reemplazado a la capacidad de recordar. El sujeto repite en vez de recordar y repite bajo condiciones de resistencia. Esta teoría, central para la técnica analítica, aparece en un texto que Freud escribiera en 1914: «Recordar, repetir y elaborar».

La noción de repetición se conserva, asimismo, en el diagnóstico del desorden del estrés postraumático que fuera codificado en 1980 en la tercera edición del *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*. Los sueños traumáticos, los *flashbacks* y otras experiencias intrusivas son considerados memorias literales del evento traumático. Para el médico B. Van der Kolk, figura central en el estudio científico del trauma, el evento traumático es codificado en el cerebro de una manera diferente al de la memoria ordinaria. La memoria traumática es literal en el sentido de que no está integrada en la conciencia, sino disociada de la misma y, por lo tanto, es imposible recuperarla por el recuerdo ordinario[17]. Por lo anterior, la memoria traumática en su repetición no está sujeta a los procesos usuales de integración. En consecuencia, desde esta perspectiva, la repetición es la reiteración literal y no la represión del evento traumático.

Ambos modelos de repetición, la memoria literal y la memoria represiva han servido como conceptos claves para la interpretación de la historia del pasado reciente. D. LaCapra, por ejemplo, se sirve del modelo represivo mientras que C. Caruth se apoya en la interpretación de la memoria traumática como literal. Es con relación a esta cuestión que Freud, en el ensayo de 1914 introduce el tópico de la transferencia: un fenómeno que él discute en términos de la relación entre el analista y el analizado porque, aunque la transferencia no esté confinada sólo a esta relación, la conducta de la repetición es observable directamente dentro del espacio analítico. Freud describe a la transferencia como el instrumento principal para «contrarrestar la compulsión del paciente a repetir y transformarlo en un motivo para el recuerdo». ¿Por qué la transferencia tiene este efecto? Si el recuerdo aparece, dice Freud, es porque la transferencia constituye algo así como «la palestra» en la que se permite que la compulsión a repetir del paciente se manifieste en forma libre. La transferencia constituye un «medio entre la enfer-

---

[16] S. FREUD, «Recordar, repetir y elaborar», *Obras Completas*, vol. II, Madrid, p. 152.

[17] B. VAN DER KOLK; A. MCFARLANE y L. WEISATH, *Traumatic Stress: The Effects of Overwhelming Experience on Mind, Body, and Society*, Nueva York, 1996. B. VAN DER KOLK, *The Body Keeps the Score: Memory and the evolving psychobiology of post traumatic stress*, Harvard Medical School, 1994.

medad y la vida real a través de la cual se realiza la transición de una a otra». Este medio consiste, en gran medida, en una actividad narrativa: el analizado habla de su pasado, de su vida presente fuera del análisis, de su vida dentro del análisis. Freud nunca discutió explícitamente el carácter narrativo de la experiencia psicoanalítica, pero autores posteriores como Janet, Sherwood, y Spencer[18] han señalado su carácter central y han mostrado las formas en las que el diálogo psicoanalítico busca sortear los esfuerzos del analizado por mantener una especie de discontinuidad narrativa. El punto central de esta discontinuidad narrativa es bloquear partes del pasado personal y al hacerlo también bloquea los orígenes significantes de las acciones presentes. Para tratar de eliminar esta discontinuidad radical, el psicoanálisis trabaja en un círculo temporal: el analista y el analizado trabajan «hacia atrás» cuando se habla del presente autobiográfico para reconstruir un relato coherente del pasado; mientras, que al mismo tiempo, trabajan «hacia delante» a partir del pasado autobiográfico para reconstruir ese relato del presente que se busca entender y explicar. Hay una regla en los escritos técnicos de Freud que advierte que el analista debe dirigir su atención al pasado cuando el analizado insiste hablar del presente, y buscar en el presente cuando el analizado se remite al pasado. Ambos conjuntos de relatos deben generar cuestiones que permitan relacionarlos. Recordar, entonces, no es rememorar eventos aislados, sino que es ser capaz de formar una secuencia narrativa significativa de los mismos. Se intenta, entonces, integrar fenómenos aislados o extraños en un relato unificado. Es en este sentido que el psicoanálisis se arroga la tarea de reconstituir las historias de vidas individuales. Ahora bien, es importante subrayar, a los fines de este trabajo, que, en tanto la experiencia analítica intenta estructurar narrativamente una vida, sus criterios no son los de la verificación. El analista no está interesado en los hechos, sino en la capacidad de hacer un todo significativo de la historia de nuestra vida, intentando salvar la brecha entre la memoria traumática y la memoria narrativa. La tarea del psicoterapeuta, entonces, es lograr que el paciente pueda disolver su amnesia contando la historia del evento traumático. En definitiva, que pueda decir: «yo recuerdo». Para Janet, la memoria es la capacidad que tiene la persona de poder distanciarse de sí misma, pudiendo, entonces, representar sus experiencias, tanto a sí misma como a los otros, en forma de una historia narrada. En un escrito de 1919 Janet afirma: «La memoria, como la creencia, como cualquier otro fenómeno psicológico, es una acción;

---

[18] M. SHERWOOD, *The Logic of Explanation in Psychoanalysis*, Nueva York, 1969, D. SPENCE, *Historical Truth and Narrative Truth: Meaning and Interpretation in Psychoanalisis*, Nueva York, 1982.

esencialmente, es la acción de contar una historia [...]. El narrador no sólo debe saber cómo narrar el evento, sino también debe saber cómo asociarlo con otros eventos de su vida [...]. Estrictamente hablando, aquel que posea una idea fija de un suceso no puede decirse que posea una "memoria" del mismo. Es sólo por conveniencia que hablamos, en este caso, de "memoria traumática". El sujeto es incapaz de transformar al suceso en el relato que nosotros llamamos memoria»[19].

Quisiera establecer, en este punto, una analogía entre estas dos formas de la memoria individual que distingue Freud, la repetición y el recuerdo, con lo que Todorov denomina memoria literal y memoria ejemplar de los pueblos. Todorov realiza esta distinción en el marco de su crítica acerca de los usos de la memoria. Un acontecimiento doloroso del pasado de un grupo «se conserva en su literalidad (lo que no significa su verdad), cuando permanece intransitivo y no conduce más allá de sí mismo»[20]. Se establece, entonces, una relación de contigüidad entre ese pasado y el presente del grupo, extendiendo las consecuencias del trauma inicial a todos los instantes de la existencia. La otra forma del recuerdo, la ejemplar, se caracteriza por recuperar el carácter pasado del acontecimiento y sin abandonar su singularidad, lo transforma en modelo para actuar en el presente frente a situaciones nuevas. El recuerdo se convierte en *exemplum* y, por lo mismo, en «principio de acción» para el presente. Por el contrario, la memoria literal transforma en insuperable al acontecimiento, sometiendo el presente al pasado, dominado éste por el recuerdo, sin poder controlarlo. Esto sucede en los grupos atrapados en una conmemoración obsesiva del acontecimiento, en un «frenesí de liturgias históricas». Al llamamiento retórico del «deber guardar memoria», Todorov responde con una pregunta: ¿para qué? La preocupación por la rememoración compulsiva de la tragedia esconde la apelación a la unicidad e incomparabilidad del acontecimiento, y sustrayéndolo del debate racional lo convierte en inefable. Si Auschwitz, Kolyma o Hiroshima se caracterizan por su «singularidad única», mal pueden servirnos de claves para entender el presente. La memoria literal, la repetición ritual conmemorativa debe ser transformada en memoria ejemplar para que el recuerdo del horror pasado mantenga alerta al grupo frente a situaciones nuevas y, sin embargo, análogas.

Ahora bien, si aceptamos con Todorov estas dos formas de reminiscencia social, la literal y la ejemplar, la pregunta que se nos ocu-

---

[19] P. JANET, *Psychological Healing. A Historical and Clinical Study* (1919), Nueva York, 1976, p. 661.

[20] T. TODOROV, *Los abusos de la memoria*, Barcelona, Paidós, 2000, p. 30.

rre es ¿cómo se pasa de la una a la otra? ¿De qué modo una comunidad, cuyos diferentes grupos han experimentado directa o indirectamente eventos traumáticos, deja de estar atrapada compulsivamente por su pasado y transforma los acontecimientos trágicos de la que es heredera en recuerdos ejemplares que guíen las acciones presentes? En definitiva, ¿cómo se realiza un duelo social? Todorov no nos da ninguna pista al respecto; sin embargo, podemos encontrar la respuesta a estas preguntas en un texto de D. LaCapra para el que «la historiografía implica un trabajo sobre la memoria que inquiere en sus operaciones, intenta recuperar lo que ha sido reprimido o ignorado, y lo suplementa de modo tal que pueda proveer una distancia crítica sobre la experiencia y una base para la acción responsable»[21]; y en otra parte agrega: «La historiografía puede ayudar a [...] conciliar con las heridas y cicatrices del pasado»[22]. De este modo, la historia se convierte en una práctica mediadora que proveería la distancia necesaria sobre los acontecimientos de manera tal que, al restituirles su condición de pasado, contrarrestaría los efectos postraumáticos reconstruyendo la vida individual y social. El historiador se transforma en terapeuta social.

A la cuestión de los problemas de la representación de acontecimientos traumáticos del pasado reciente autores como C. Caruth o D. LaCapra responden con una historiografía de molde psicoanalítico. Para estos historiadores, una perspectiva teórica de esta naturaleza impediría caer en las limitaciones propias del modelo documental o realista, de un lado, o del modelo constructivista radical o antirrealista, del otro[23]. El objetivo del modelo documental o realista de la historia se reduce a formular una narración continua en la que el valor de verdad de las proposiciones se infiere a partir de la evidencia de que se dispone. Para el modelo radical o antirrealista, por el contrario, los acontecimientos no pueden ser capturados a partir de esquemas tradicionales de representación y el acento debe ser puesto en factores ideológicos, estéticos o retóricos puesto que el objeto se encuentra más allá de todo conocimiento posible. En el primer caso, las insuficiencias del modelo se traducen en que transforman al discurso histórico en una serie de proposiciones asertóricas que soslayan las implicaciones del historiador en los acontecimientos abordados y, al hacerlo, ignoran los presupuestos y los compromisos afectivos y valorativos que suscita el trauma. En el segundo caso, se imposibilita el

---

[21] LaCapra, *Representing*, p. 175.

[22] D. LaCapra, *Writing History, Writing* Trauma, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2001, p. 42.

[23] Cfr. M Rothberg, *Traumatic Realism. The Demands of Holocaust Representation*, The University of Minnesota Press, 2000, p. 4; D. LaCapra, *Writing*, p. 1.

discurso histórico al convertir al acontecimiento en incognoscible. La coexistencia de estas dos aproximaciones opuestas constituye, para algunos, no sólo un síntoma que testifica la naturaleza conflictiva de los fenómenos estudiados sino que, además, da cuenta de la necesidad de una metodología interdisciplinaria para abordarlos. Si la categoría de trauma conviene a los eventos del pasado reciente, una perspectiva psicoanalítica de la historiografía no es sólo plausible sino deseable. Puesto que la actividad cognitiva de superar resistencias y el reconocimiento son las implicaciones de la situación analítica, esta experiencia es transformada por la historiografía en un modelo estructural. Se califica, entonces, de reduccionista a la actitud de confinar al psicoanálisis a una psicología del individuo y se considera que ciertos conceptos claves, tales como, transferencia, rechazo, negación, repetición y elaboración son cruciales en el intento de elucidar no sólo la relación entre culturas, sino, sobre todo, la relación del presente con el pasado[24].

La noción de trauma se constituye en la condición de posibilidad de comprender la historicidad de las sociedades contemporáneas herederas de los acontecimientos trágicos del pasado reciente. En este contexto el uso sociocultural de los conceptos psicoanalíticos no debe ser entendido como analógico, sino que se considera que los mismos atraviesan la oposición entre individuo y sociedad en la medida en que los procesos a los que refieren involucran el *status* social del individuo[25]. El uso de técnicas estándar en la autenticación de documentos, las notas a pie de página, la validación empírica de las afirmaciones –utilizados como únicos recursos de la investigación historiográfica– conduce, a juicio de algunos, a una excesiva objetivación y normalización de fenómenos como el Holocausto a través de «narrativas armónicas»[26]. Un cierto tipo de empatía, entendida como un componente afectivo difícil de controlar *(empathic unsettlement)*, es necesario para la comprensión histórica de estos fenómenos. Dicha empatía, según D. LaCapra, está ligada «con una relación transferencial con el pasado, y constituye el aspecto afectivo de la comprensión, el cual pone límites a la objetificación *(objectification)* e involucra al historiador con el pasado, sus actores y víctimas»[27]. El concepto de transferencia no es una simple analogía con la situación analítica, sino que esta última es entendida como una versión condensada de un proceso transferencial general que se cumple en todas las relaciones[28]. Desde

[24] *Representing*, p. 9.
[25] *Ibidem.*
[26] *Writing*, p. 103.
[27] *Writing*, p. 102.
[28] *Representing*, p. 46.

esta perspectiva, el recurso a la transferencia es metodológicamente insoslayable a la hora en que el historiador debe enfrentarse con los testimonios de los sobrevivientes. La importancia de los testimonios orales va más allá de la información documental que pudieran ofrecer. El testimonio no es valorado en la medida en que pueda ofrecer un relato de lo que «verdaderamente ocurrió»[29]. Por el contrario, en el intento por comprender empáticamente la experiencia del pasado, el historiador se ve afectivamente implicado en su relación con la víctima, lo que posee consecuencias generales en el resultado de la investigación histórica.

En la memoria traumática del sobreviviente, el acontecimiento experimentado no está sujeto a un recuerdo consciente sino que es compulsivamente repetido en el presente: retorna en pesadillas, *flashbacks*, ataques de ansiedad y otras formas intrusivas de conductas repetitivas características de una ruptura del horizonte de sentido. De esta forma el pasado es revivido de modo incontrolado en el presente de manera tal que, al romperse la distancia temporal entre ambos, pasado y presente, colapsan. El sujeto es performativamente atrapado en la repetición de las escenas traumáticas, escenas en las que el sujeto revive el pasado en el presente y se bloquea cualquier distinción temporal. En síntesis, caemos en la paradoja de que las víctimas de memorias traumatizadas no pueden ser testigos del trauma vivido en el sentido de narrarlo y representarlo cognitivamente a otros y a sí mismos: todo lo que pueden hacer es repetir la experiencia como si estuviese literalmente ocurriendo de nuevo. En palabras del psicoanalista D. Laub: «la sola circunstancia de *haber estado dentro del evento* [...] hace impensable la noción de que un testigo pudiese existir [...]. Uno podría decir que no ha habido, históricamente hablando, testigo alguno del Holocausto»[30]. Sin embargo, como resultado de la relación transferencial que el historiador mantiene con su objeto de estudio, los procesos activos de la misma son repetidos en el relato historiográfico. Es decir, el rasgo de la implicación del historiador se manifiesta en la tendencia a repetir, de algún modo u otro, los aspectos traumáticos de los procesos estudiados en el resultado de su investigación. Reconocer un aspecto transferencial en la comprensión histórica de acontecimientos límites, supone aceptar una tendencia a la identificación con los participantes de los mismos. De este modo la

---

[29] Comentando el caso de una sobreviviente de Auschwitz que en su relato se refirió a «las cuatro chimeneas» del campo de concentración, D. LaCapra afirma que su testimonio no queda invalidado por ninguna reconstrucción empírica, puesto que lo que la mujer testifica es su experiencia personal. Cfr. *Writing*, pp. 86-89.

[30] D. LAUB, «Truth and Testimony: The Process and the Struggle», en C. Caruth, *Trauma: Explorations in Trauma*, Baltimore y Londres, 1995, p. 66.

repetición se encuentra presente en el relato del historiador en la medida en que éste está implicado afectivamente en los problemas que estudia.

La elaboración –que en su traducción inglesa *(working through)* conserva la noción de «trabajo» que Freud le diera en la acepción alemana *(Durcharbeitung)*– es una práctica articuladora que, dentro de la relación de transferencia intenta distinguir el pasado del presente. Para Freud, la elaboración designa el componente dinámico de una actividad cognitiva que conduce al reconocimiento cuando está enderezada contra las resistencias. Es decir, la elaboración trata de contrarrestar la fuerza a repetir compulsivamente y transformar la experiencia repetida en un recuerdo, restituyendo la distancia crítica con el presente: involucra el intento de adquirir cierta perspectiva sobre la experiencia sin, por eso mismo, negarla. Aceptado el aspecto transferencial de la comprensión histórica de eventos extremos, la elaboración se transforma, entonces, en un momento necesario de la misma cuyo objetivo es restituir la distancia crítica con dichos acontecimientos a través de la escritura histórica, conciliando, así, a los grupos con su pasado. Esta dimensión de la comprensión histórica posee consecuencias ético-políticas en la medida en que permitiría recuperar las dimensiones temporales que son condición de posibilidad para la acción responsable: ni una fidelidad ciega al pasado, ni un olvido del mismo. Sin embargo, aquellos que adoptan esta perspectiva teórica en la historiografía reconocen que, con respecto a un fenómeno de las características increíbles del Holocausto, «puede ser imposible, aun para aquellos nacidos más tarde, trascender el evento completamente y ponerlo en el pasado, simplemente como lo pasado»[31]. La naturaleza traumática del acontecimiento excede cualquier cierre de tipo narrativo impidiendo, por lo mismo, escribir su historia.

La cuestión de la interpretación de los fenómenos socioculturales en términos psicoanalíticos conlleva, a mi entender, la negación de la posibilidad de la historia del presente, al menos, en aquellas sociedades con pasados recientes traumáticos. La temporalidad del trauma es incompatible con la temporalidad histórica tanto si el fenómeno de la repetición es entendido como el retorno de lo reprimido o el retorno de lo literal. La identificación de la comprensión histórica con la situación analítica de la transferencia tiene como consecuencia la absorción de la repetición traumática al interior del trabajo del historiador: la circularidad propia de la temporalidad repetitiva no puede ser trascendida. Tanto el terapeuta como el historiador son «contagiados» por la tendencia de la víctima a contaminar a otros. La cura, en el

[31] *Writing*, p. 152.

caso del psicoanálisis, o el relato historiográfico en el caso de la historia no logran cerrar nunca por completo la brecha entre la memoria traumática y la memoria narrativa. «Aun después de un tiempo considerable –señala van der Kolk– y aun después de adquirir una narrativa personal de la experiencia traumática, la mayoría de nuestros sujetos reportan que dichas experiencias continuaron retornando como percepciones sensoriales y como estados afectivos.» «La persistencia de las sensaciones intrusivas relacionadas al trauma, aun después de la construcción de la narrativa, contradice la noción de que aprendiendo a poner la experiencia traumática en palabras ayudará a abolir la ocurrencia de la repetición»[32]. La pretensión de la historia de corte psicoanalítico de conciliar a los grupos, a través del relato historiográfico, con las heridas y cicatrices del pasado, es invalidada desde dentro mismo del psicoanálisis.

La noción de memoria traumática como la imposibilidad de organizar retrospectivamente los acontecimientos en una narración con sentido obstruye la distinción entre pasado y presente. Dicha distinción constituye la condición de posibilidad de la temporalidad histórica, fundamento de la historia como disciplina profesional. En un trabajo anterior señalé tres articulaciones posibles del presente con el pasado, utilizando para este último la categoría metahistórica de espacio de experiencia (Koselleck). Allí mencioné que «lo específico de un presente caracterizado por lo que denominamos conciencia histórica es la organización retroactiva del pasado por medio de la crítica de lo efectivamente transmitido por la tradición»[33]. En un presente histórico convive un sentido de la continuidad con el pasado, pero, a su vez, un sentido de alteridad con el mismo; el presente se vive como diferente aun cuando se lo piense como resultado del pasado: «esta apreciación de la otredad es consecuencia de la instancia crítica que el presente ejerce sobre los contenidos de sentido transmitidos por el pasado».

La temporalidad repetitiva del trauma puede ser equiparada con la noción de reiteración que el presente hace del pasado en las sociedades tradicionales. La palabra reiteración posee el mismo alcance que le diera Mircea Eliade para señalar que el acontecimiento mítico no se conmemora, sino que se reitera en el sentido de hacerse contemporáneo con el presente. Una sociedad inmersa en la tradición es aquella para la que no hay diferencias cualitativas entre pasado, presente

---

[32] *Traumatic Stress: The Effects of Overwhelming Experience on Mind, Body, and Society*, p. 46.

[33] M. I. MUDROVCIC, «El valor heurístico de un análisis formal del concepto de tradición», en *Prismas. Revista de Historia Intelectual* 5, Buenos Aires, Univ. Nacional de Quilmes (2001).

y futuro. Su presente es el ámbito de reiteración del pasado a través de la repetición analógica de actos que se esperan se reproduzcan en el futuro[34]. En consecuencia, tanto la «temporalidad repetitiva» de un grupo inmerso en el trauma como la «temporalidad reiterativa» de un grupo inmerso en la tradición ocluyen la posibilidad de la historia, para la que es fundamental la distancia crítica con el pasado. Prueba de ello lo constituye la breve síntesis de la historia de la historiografía alemana acerca del Holocausto dada por C. Lorenz en el I Congreso Internacional de Filosofía de la Historia realizado en octubre del año pasado en Buenos Aires A la pregunta «¿Cómo fue posible ESTO –el Holocausto?», C. Lorenz afirma que los historiadores alemanes han respondido de modo cambiante al problema del «trauma nazi». El periodo comprendido entre 1945 y 1965 se caracteriza, según Lorenz, como una época de «represión casi completa» de la catástrofe judía. Historiadores como Ritter, Schieder, Conze y Erdmann, «nacidos entre 1900 y 1910 y así completamente maduros y activos durante el régimen nazi», ignoran («rechazan», «reprimen» –en palabras de Lorenz) la catástrofe judía para ocuparse de la catástrofe alemana. Es decir, no escriben la historia del Holocausto. En el segundo periodo, que comprende desde 1965 a 1990, escriben los «hijos de los perpetradores», es decir, los historiadores nacidos entre 1930 y 1940, los «Mommsens, Broszat, Nipperdey, Winkler, Wehler, etc.». Para Lorenz este periodo se caracteriza por el «retorno de lo reprimido, esto es: el Holocausto», pues aunque estos historiadores pusieron en su agenda al Tercer Reich, «evitaron investigar sobre la ejecución real del Holocausto». Finalmente, en el tercer periodo que, para Lorenz, comienza en 1989, los jóvenes historiadores alemanes «están investigando el papel de sus ancestros como perpetradores del Holocausto», es decir, la historiografía alemana «ha entrado en la fase de elaboración del Holocausto y de realmente "resignarse" al pasado nazi»[35]. Lorenz caracteriza sucesivamente a los tres periodos como: represión completa, retorno de lo reprimido y elaboración. Los dos primeros se caracterizan por una ausencia de la escritura de la historia del Holocausto. Para decirlo en otros términos: la memoria traumática del espacio de experiencia de los grupos implicados impide el ajuste retroactivo del pasado: la temporalidad repetitiva del trauma obstaculiza escribir su historia. Donde hay trauma no hay historia. Psicoanálisis e historia se enfrentan como dos estrategias diferentes de distribuir el tiempo de la memoria. Organizan de modo distinto la relación entre

[34] Cfr. *ibidem*.

[35] C. LORENZ, «Historia como trauma. Algunas reflexiones acerca de los debates alemanes sobre la historia nazi», ponencia presentada en el 1 Congreso Internacional de Filosofía de la Historia, UBA, 2000.

pasado y presente: la historia instaura una ruptura necesaria allí donde el psicoanálisis postula una contigüidad.

La teoría del trauma aplicada a las reconstrucciones historiográficas del pasado reciente constituye una contribución inesperada a lo que I. Hacking ha denominado la «memoro-política» de nuestros tiempos[36]: nadie quiere ser una víctima pero aspirar al estatuto de víctima conlleva indudables beneficios. En efecto, el trauma es una manera de «construir» un cierto tipo de personas, una forma en que los individuos pueden concebirse a sí mismos y a partir de la cual adquirir derechos para cierto tipo de compensaciones. Todorov lo enuncia muy crudamente citando a Alain Finkielkraut: «el linaje me convertía en el concesionario del genocidio, en su testigo y casi en su víctima» y más adelante agrega: «si se consigue establecer de manera convincente que un grupo fue víctima de la injusticia en el pasado, esto le abre en el presente una línea de crédito inagotable»[37]. Sin embargo, y si se es consecuente, cuando el modelo es aplicado a las víctimas del Holocausto, a los veteranos de Vietnam o a los sobrevivientes de Hiroshima, implica que todos los participantes de dichos acontecimientos –ya sean las víctimas que sufren de repetitivos *flashbacks* o los perpetradores que ahora sienten culpa por lo que alguna vez hicieron– están sujetos a las mismas consecuencias. La expansión que permite la categorización de los fenómenos del pasado reciente como traumáticos conlleva la tendencia a colapsar las distinciones entre víctimas y perpetradores o, simplemente, entre las víctimas y los que no lo son. El relato que nos ofrece Lorenz de la historiografía alemana es un ejemplo de ello. La razón de por qué la primera generación de historiadores no escribió acerca del Holocausto Lorenz la encuentra en la «represión casi completa» del «trauma del periodo nazi». Los historiadores, nos dice, «como la mayoría de los alemanes de la época no eran capaces de aceptar la culpa por el Holocausto, no eran capaces de interpretar la historia nazi como suya». Ahora bien, si no eran «capaces» por estar directamente implicados en el trauma nazi, tampoco podemos imputarles responsabilidad por haber silenciado la historia de la catástrofe judía. La represión, por su misma naturaleza inconsciente, impide, como hemos visto, cualquier tipo de distancia que permita una aproximación cognitiva a la experiencia traumática, por lo que neutraliza todo tipo de demanda de responsabilidad social, ética y política.

Escribir la historia es hacerse cargo del pasado. Justificar su ausencia invocando una «memoria reprimida» es desresponsabilizar al

---

[36] I. HACKING, «Memory Sciences, Memory Politics», en *Tense Past: Cultural Essays in Trauma and Memory*, Nueva York, 1996, pp. 67-87.

[37] T. Todorov, *op. cit.*, p. 54.

historiador del alcance de su tarea. La apelación indiscriminada al trauma exime tanto de imputación moral como de imputación cognitiva. La fascinación que el modelo psicoanalítico del trauma ha ejercido sobre la historiografía del pasado reciente contribuyó a oscurecer y colapsar importantes diferencias entre ambas disciplinas. Aun cuando en el nivel de la ontología se reconozca una temporalidad repetitiva como constitutiva de los procesos históricos, la misma no debe ser extrapolada al conocimiento histórico, tal como sucede si se interpreta a este último como relación de transferencia. El conocimiento histórico en tanto ajuste retroactivo del pasado presupone la distinción entre éste y el presente: la temporalidad reiterativa de las sociedades tradicionales no impide conocerlas históricamente.

En otro nivel no menos importante debemos señalar que concebir la tarea de la historia como la reconciliación de los pueblos con sus pasados traumáticos soslaya la función cognitiva primaria de la disciplina. Llegamos aquí a un punto en que se debe resaltar la falta de paralelismo entre el psicoanálisis y la historia con respecto al rol que desempeña el conocimiento en ambas. Freud es muy claro al respecto: las resistencias no se sortean comunicando al paciente el conocimiento de los resultados del trabajo interpretativo del terapeuta[38]. Por el contrario, la comunicación de los resultados arribados a partir de la investigación documental constituye el objetivo de la operación historiográfica. Que dichos resultados contribuyan, a través del debate público, a conciliar a los grupos con su pasado es función derivada y no primaria de la historia. Pensar lo contrario es transformar al historiador en terapeuta social.

[38] S. Freud, *op. cit.*, p. 149.

XI

LA CONTRIBUCIÓN DE LA HISTORIA A UNA MEMORIA JUSTA*

El presente trabajo intenta ofrecer algunas reflexiones acerca de los muchos sentidos del olvido. Es lugar común presentar al olvido como reverso de la memoria, pero ya Agustín en el libro XI de sus *Confesiones* había alertado sobre la aporía que se esconde en la oposición entre el olvido y el recuerdo: no es acaso, nos dice Agustín, que «para no olvidar está el olvido en mi memoria?». El olvido es el recuerdo de una ausencia, «no conozco el olvido sino acordándome de él». No puedo nombrar al olvido si no lo tengo presente en la memoria, sólo así puedo iniciar el trabajo de recuperar lo ausente. El conocimiento del olvido es condición de posibilidad de la recuperación de lo olvidado. Esto lo sabían muy bien los griegos, para los que vida y olvido se hallaban inextricablemente unidos: es el alma que se reencarna en una nueva vida la que «olvida» las verdades primordiales al pasar por el Leteo. De allí que el verdadero aprendizaje consista en el esfuerzo por recordar lo olvidado: sólo los dioses y unos pocos elegidos no aprenden, puesto que no olvidan. «Para aquellos que han olvidado, la rememoración es una virtud, pero los perfectos no pierden jamás la visión de la verdad y no tienen necesidad de recordarla», así dice Platón en el *Fedón*. Es el olvido el que induce el trabajo del recuerdo.

Cuando en 1913 «La consagración de la primavera» de Stravinsky fue ofrecida por primera vez en París, provocó un inmenso escándalo. Tocada ochenta y siete años más tarde, el 7 de julio de 2001 en el Festival de Israel, le valió a la Sinfónica de Berlín y a su director, Daniel Barenboim, una ovación. El escándalo vendría un poco después cuando

* Este trabajo fue presentado en la Mesa Especial «Historia y Memoria» coordinada por la Dra. Dora Schwarzstein. La Mesa se realizó en el marco de las VII Jornadas Interescuelas y Departamentos de Historia, Salta, 19 al 22 de septiembre de 2001.

Barenboim –argentino, nacionalizado israelí y radicado en Berlín– ofreció en el mismo escenario dos extractos de la ópera de Wagner, *Tristán e Isolda*. Las ejecuciones públicas de Wagner han sido extraordinariamente raras en Israel por estar asociadas a un autor fuertemente antisemita, cuyas obras sirvieron de trasfondo sonoro a las pompas del nazismo. Las condenas a la actitud de Barenboim por parte de políticos, organizadores del Festival y asociaciones de deportados no se hicieron esperar. Sin embargo, Barenboim no se mostró arrepentido: «olvidar a Wagner es concederle la última victoria a Hitler», afirmó.

A principios del siglo V a.C., Frínico representa frente a los atenienses su tragedia «La toma de Mileto». Así nos lo relata Herodoto: «Muy diferentemente obraron los de Atenas, quienes, además de otras muchas pruebas de dolor que les causaba la pérdida de Mileto, dieron una muy particular en la representación de un drama compuesto por Frínico, cuyo asunto y título era la toma de Mileto; pues no sólo prorrumpió en un llanto general todo el teatro, sino que el público multó al poeta en mil dracmas por haberle renovado la memoria de sus males propios, prohibiendo al mismo tiempo que nadie en adelante reprodujera semejante drama» (*Historiai*, VI, 21). Tras el alzamiento de las ciudades jónicas, en el 494 a.C., Mileto cae en poder de los persas. Los atenienses condenaron al olvido una obra, que les recordaba sus desgracias, de quien se considera al primero de los grandes trágicos.

En el pensamiento occidental, «lo universal» siempre ha ocupado un lugar de privilegio con relación a lo «particular». El desprestigio de lo particular se encuentra en el nacimiento mismo del moderno concepto de historia. Ya Voltaire lo dijo en el siglo XVIII: la historia debe ser escrita por filósofos, pues son éstos los que pueden discernir lo universal, el sentido, el «espíritu de los pueblos» de la masa caótica de los hechos del pasado. El mismo desprecio por lo particular se encuentra en la descalificación de la suprema ley de Ranke: «presentar estrictamente los hechos, por más contingentes y poco atractivos que sean» *(Historias de las Naciones Latinas y Germanas desde 1494-1514)*. Quisiera, en lo que sigue, mostrar la interacción, muchas veces solapada, entre lo universal y lo particular presente en la relación entre la memoria y la historia.

El sentido de la condena al recuerdo, es decir, el sentido del olvido es el mismo en uno y otro de los ejemplos antes mencionados. Parafraseando a Aristóteles podemos afirmar que el «olvido y el recuerdo se dicen de muchas maneras». Y quisiera señalar esto en una época en donde el culto por la memoria se ha traducido en el imperativo: ¡no olvides! «No olvides a Yavé» se exhorta en la tradición judía, «no olvides la lucha de clases», ordena Mao Tse Tung, «no olvides a Wagner» dice Barenboim, [...] «no olvides a la AMIA», «no olvides a Cabezas», «no olvides el triple crimen», podríamos agregar dentro de

nuestro contexto. Pero la pregunta es, cuando se ordena no olvidar [...] qué es lo que se pide recordar? ¿Qué acontecimientos recordar de Yavé? ¿Qué, de Wagner? ¿Qué, de la AMIA? Quisiera adelantarles una posible respuesta: el «no olvides» no tiene efecto si el contenido del recuerdo no se transforma en enseñanza a transmitir. La condena al olvido presente en la exhortación se dirige a resguardar lo que Todorov denominó memoria ejemplar. Es el recuerdo como *exemplum* lo que se intenta rescatar para transmitir al futuro.

Yerushalmi fue muy claro al respecto: «todos los mandamientos y órdenes de recordar y de no olvidar que se dirigieron al pueblo judío no habrían tenido ningún efecto si los ritos y relatos históricos no se hubiesen convertido en el canon de la Tora» (*Los Usos del Olvido*, 19). La Tora contiene el sistema de valores de la *halakhah*, la Ley. Los relatos históricos presentes en la Tora y transmitidos por la tradición constituyen lo que es preciso saber para actuar correctamente, se constituyen en modelos de los valores a enseñar. No olvidar a Yavé encierra, entonces, el mandato de conservar el conjunto de ritos y creencias que son los marcos de sentido de la vida del pueblo judío.

La misma función tienen los mitos presentes en la épica y la tragedia griegas. El mito era su gran maestro en todas las cosas relativas al espíritu. Con él aprendían la moralidad y las reglas de conducta, las virtudes de la nobleza, el criterio del justo medio y la amenaza de la *hybris*; de él sacaban información sobre la raza y la cultura e incluso la política. El mito otorga a la tragedia y a la poesía la «capacidad de abrazar todo lo humano» (Jaeger, *Paideia*, 226). De allí el famoso rechazo aristotélico de la historia contenido en el libro noveno de la *Poética*: «La poesía es más filosófica y de mayor peso que la historia, pues la poesía habla de aquello que es universal, la historia de lo que es particular». El pasado como paradigma, como *exemplum*, es una cosa; su estudio sistemático, es otra. La historia nos dice sólo lo que Alcibíades hizo o sufrió, no nos descubre *aletheia*, verdades, el sentido universal de las cosas. De allí que Frínico fuera multado con mil dracmas y su tragedia condenada al olvido: sólo representaba en escena los acontecimientos, *ta kaká*, las desgracias. El control griego sobre la memoria cívica fue burlado por Herodoto que rescató a Frínico del olvido.

Igual exhortación al universal encierra la rebeldía de Bareinboim en la ejecución de la obertura de *Tristán e Isolda* en el Festival de Israel. Que Wagner fuera un antisemita, que su música fuera utilizada por los nazis son acontecimientos («desgracias» en el sentido griego) que es función de la historia rescatar, pero su música constituye una adquisición universal del arte. La ejecución de *Tristán e Isolda* se erige en apelación para que los judíos recuerden lo universal de Wagner, su música; por encima de lo particular, el hombre. De otro modo, Hitler, a través de una asociación casi pavloviana, habrá ganado la partida.

Pero pareciera ser que, contrariamente a lo expuesto anteriormente, algunas apelaciones a «no olvidar» apuntarían a recordar las desgracias, lo que los griegos designaban «el desorden de la ciudad». ¿Qué, sino desgracias, constituyen acontecimientos como la AMIA, el asesinato de Cabezas o el triple crimen encerrados en el exhorto a la rememoración? Sin embargo, la prohibición de arrojar dichos acontecimientos y, como tales, particulares, al olvido encierra un mandamiento ético que apela a un universal incumplido: la justicia. Los contenidos particulares a los que se dirige el recuerdo se transforman en referentes oblicuos del universal ausente. Se convierten en símbolos negativos al remitir a la ausencia del valor. El imperativo moral contenido en la apelación a no olvidar es portador, en estos casos, de la exigencia de transformar las situaciones particulares mentadas en *exempla*, de los que se puede extraer una lección. El pasado se convierte, así, en una lección digna de ser transmitida a las generaciones futuras. Los grupos construyen de este modo sus identidades, mediante una selección activa de situaciones particulares que encarnan los valores que interesan transmitir.

Pero volvamos a Grecia. Herodoto escribe sus *Historiai* en un momento en donde los griegos sabían más de su pasado remoto a través de los mitos de lo que les había acaecido en el pasado reciente. De los acontecimientos narrados en los mitos y representados por los poetas trágicos obtenían las enseñanzas a seguir. Herodoto cumple, simplemente, con el *dictum* aristotélico: relata, en el libro VI, los acontecimientos particulares que concluyeron con la toma de Mileto acaecida dos generaciones anteriores. La condena de la Asamblea griega la recibió Frínico. Por aquella época, mito y poesía eran los guardianes de la memoria cívica. A mediados de 2000 se publica la edición polaca de «Los vecinos» escrito por Jan Tomasz Gross, sociólogo y figura líder entre los «nuevos historiadores» de Polonia. El libro relata la masacre de 1.600 judíos, hombres, mujeres y niños, que fueron quemados vivos encerrados en un galpón en el pueblo de Jedwabne. No fueron los soldados nazis los que perpetraron el crimen sino que fue instigada por éstos, la propia comunidad (los vecinos) de Jedwabne la que lo cometió. La condena al libro no se hizo esperar, provino de diversos ámbitos: periodistas, religiosos, intelectuales. Sin embargo, la investigación histórica basada en un exhaustivo análisis de fuentes contradecía, sin márgenes ambiguos de ninguna especie, la imagen que de sí mismos los polacos habían cultivado: una nación que fue la eterna víctima inocente de las rapacidades de sus vecinos, tanto del este como del oeste. El «mito polaco» ha enseñado a varias generaciones que su nación se rehusó a colaborar con los nazis durante la Segunda Guerra Mundial. El libro de Gross simplemente se limitó a narrar lo que acaeció en Jebwabne un día de 1941, refirió lo particu-

lar, tal como señalara Aristóteles. El debate se abrió. Casi un año después de la publicación del libro y a sesenta años de la masacre, el 10 de julio de 2001, el presidente polaco Aleksander Kwasniewski pidió perdón público por el crimen cometido. La placa recordatoria que marcó el lugar durante décadas y que decía «Alemanes Nazis» fue removida. El «olvido» deliberado no podía ser ya más sostenido.

Que yo pueda decir que soy la *misma* persona se explica, según Locke, en términos de lo recordado, es decir, de mi memoria. Sin embargo, conocer ciertas revelaciones sobre el pasado –los que yo creía mis padres, en realidad, fueron los perpetradores del asesinato de mis padres verdaderos, por ejemplo– obliga a reinterpretar radicalmente las creencias que de mí mismo y de los otros tenía hasta el presente y, aunque mis recuerdos sigan siendo, en un sentido, los mismos, yo ya no soy la *misma* persona. Dicha conversión es siempre conflictiva y muchas veces, rechazada. Análogamente sucede con la vida de los grupos. Conocer lo que «verdaderamente ocurrió en el pasado» es la responsabilidad cognitiva de la historia, qué hacer con ello es asunto de la esfera pública. Y quiero mantener adrede esta dicotomía en ambos niveles, aun a riesgo de pecar de ingenuidad. A ninguno de nosotros se nos escapa, y menos en las actuales circunstancias, que las políticas públicas inciden, entre otras cosas, en la investigación de lo «que realmente ocurrió». Sin embargo, el indudable impacto ético-político que la historia del presente ejerce en la vida de los pueblos, y el caso polaco es sólo un ejemplo de ello, ha oscurecido su función esencialmente cognitiva. El temor a ser tildado de positivista ingenuo y el excesivo cuidado por el velo ideológico que se escurre en la más normal y aparentemente inocua operación cognoscitiva, inducen a muchos historiadores a desechar la cáscara junto con el fruto. Las categorizaciones de «singulares», «sublimes» o «traumáticos» que han recibido los acontecimientos del pasado reciente han conducido a cuestionar los métodos estándar que la historia posee para reconstruir el pasado. Esta situación ha llevado a algunos a adoptar perspectivas estéticas o psicoanalíticas en las representaciones historiográficas o, en el peor de los casos, a declarar a los acontecimientos en cuestión incognoscibles y, por lo mismo, imposibles de representar. Quizá, en estas circunstancias, corresponda al historiador que debe reconstruir acontecimientos que constituyen recuerdos de algunas de las generaciones vivas decir simplemente qué ocurrió. Si dicho conocimiento provoca la *anamnesis* de las desgracias recientes, o es utilizado para pedir compensaciones por daños históricos sufridos o confronta a un grupo con una identidad engañosa habrá la historia contribuido, a través de lo particular verdadero, a la apelación universal de una memoria justa.

BIBLIOGRAFÍA

ANKERSMIT F., *Narrative Logic: A semantic Analysis of the Historian's Language*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1983.

BANN, S., *The inventions of history. Essays on the Representation of the Past*, Glasgow, Manchester University Press, 1990.

BECKER, C., *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*, New Haven, Conn, 1932.

BOSSUET, J. B., *Discours sur l'histoire universelle*, París, Flammarion, 1966.

BURKE, P., *History and Social Theory*, Nueva York, Cornell University Press, 1992.

BURY, J., *Idea del Progreso*, México, FCE, 1981.

CANARY, R. H. y KOSICKI, H., *The writing of History: Literary Form and Historical Understanding*, Madison, University of Wisconsin Press, 1978.

CARR, D., *Time, Narrative and History*, Indianapolis, Indiana University Press, 1986.

CARUTH, C., *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative and History*, Baltimore y Londres, The Johns Hopkins University Press, 1996.

COLLINGWOOD, R. G., *Idea de la Historia*, México, FCE, 1981.

DANTO, A., *Analitical Philosophy of History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1965.

CERTEAU, M. DE, *Historia y psicoanálisis*, México, Universidad Iberoamericana, 1995.

DRAY, W. H., *On history and philosophers of history*, Nueva York, 1989.

ELTON, G. R., *The Practice of History*, Nueva York, 1967.

Enciclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une societé de gens de lettres, París, 1824.

FOUCAULT, M., *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1981.

FRIEDLANDER, S. (ed.), *Probing the Limits of representation: Nazism and the «Final Solution»*, Cambridge, Mass., 1992.

FURET, F., *L'atelier de l'histoire*, París, Flammarion, 1982.

GARDINER, P. (ed.), *Theories of History*, Nueva York, The Free Press, 1959.

GAY, P., *Style in History*, Nueva York, McGraw-Hill Book Company, 1974.

GOSSMAN, L., *Between History and literature*, Cambridge, Mass., Londres, Harvard University Press, 1990.
GOYARD-FABRE, S., *La Philosophie des Lumières en France*, París, Librairie C. Klincksieck, 1972.
GUINZBURG, C., *El juez y el historiador*, Madrid, Anaya, 1993.
HACKING, I., *Rewriting the Soul. Multiple Personality and the Sciences of Memory*, Princeton, Princeton University Press, 1995.
HALBWACHS, M., *Les cadres sociaux de la mémoire*, Nueva York, 1975.
—, *The Collective Memory*, Nueva York, Harper and Row, 1980.
HOSBAWM E. y RANGER, T. (eds.), *The invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Editora Nacional, 1981.
JAEGER, W., *Paideia*, México, FCE, 1971.
KOSELLECK, R., *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993.
—, *L'expérience de l'histoire*, París, Gallimard, 1997.
KOZICKI, H. (ed.), *Developments in Modern Historiography*, Nueva York, St. Martin's Press, 1993.
LACAPRA, D., *Representing the Holocaust. History, Theory, Trauma*, Nueva York, Cornell University Press, 1994.
—, *Writing History, Writing Trauma*, Baltimore y Londres, The Johns Hopkins University Press, 2000.
LANGMUIR, G., *History, Religion, and Antisemitism*, Berkeley, University of California Press, 1990.
LE GOFF, J., *Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso*, Barcelona, Paidós, 1991.
LEYS, R., *Trauma. A Genealogy*, Chicago, The University of Chicago Press, 2000.
LIVINGSTON, D. y KING, J. T. (eds.), *Hume, a Re-evaluation*, New York, 1976.
LOVEJOV, A. O., *The Great chain of Being. A Study of the History of an Idea*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1957.
LÖWITH, K., *El sentido de la historia*, Madrid, Aguilar, 1973.
MANDELBAUN, M., *The Anatomy of Historical Knowledge*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1977.
NORA, P., *Les Lieux de Mémoire*, París, Gallimard, 1997.
RIGNEY, A., *The Rhetoric of Historical Representation. Three Narrative Histories of the French Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
RICOEUR, P., *Introducción a la simbólica del mal*, Buenos Aires, Megápolis, 1976.
—, *Temps et récit*, París, Seuil, 1983-1985.
—, *Fe y Filosofía*, Buenos Aires, Docencia, 1990.
—, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, París, Seuil, 2000.
RITTER, H., *Dictionnary of Concepts in History*, Connecticut, Greenwood Press, Inc., 1986.
SCHACTER, D. (ed.), *Memory Distortion*, Harvard, Harvard University Press, 1995.
SCHUTZ, A., *El problema de la realidad social*, Buenos Aires, Amorrortu, 1995.
TODOROV, T., *Los abusos de la memoria*, Barcelona, Paidós, 2000.
TOULMIN, S. y GOODFIELD, J., *El descubrimiento del tiempo*, Buenos Aires, Paidós, 1968.

VOLTAIRE, *Oeuvres complètes*, París, 1876-1878.
WHITE, H., *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1973.
—, *Tropics of discourse. Essays in Cultural Criticism*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1987.
—, *El contenido de la forma. Narràtiva, discurso y representación histórica*, Barcelona, Paidós, 1992.
WILLIAMS, R., *Marxismo y Literatura*, Barcelona, Crítica, 1977.
YERUSHALMI, Y., *Zakhor. Jewish History and Jewish Memory*, Washington, University of Washington Press, 1989.
— *et al.*, *Usos del Olvido*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1989.

ÍNDICE

Introducción 5

HISTORIA Y MODERNIDAD

I. VOLTAIRE Y LA *ENCICLOPEDIA:* LA GÉNESIS DEL NUEVO CAMPO EPISTÉMICO DE LA HISTORIA 19
II. LA FRONTERA ENTRE EL DISCURSO HISTÓRICO Y EL DE FICCIÓN: LA PROPUESTA HUMEANA 31
III. LA TEORÍA DEL PROGRESO A PARTIR DE LA IDEA DE NATURALEZA ... 39
IV. LA HISTORIOGRAFÍA VOLTERIANA: UNA INVENCIÓN CRÍTICA 57

HISTORIA Y NARRACIÓN

V. ALGUNAS PERSPECTIVAS DEL DEBATE ACTUAL EN FILOSOFÍA DE LA HISTORIA 73
Introducción, 73 – La filosofía de la historia en retrospectiva, 74 – Las teorías textuales: alcances y limitaciones, 76 A modo de conclusión, 84
VI. EL VALOR DE LA NARRATIVA HISTORIOGRÁFICA EN LOS PROCESOS DE INTERACCIÓN SOCIAL Y COMUNICACIÓN..... 88
VII. EL PROBLEMA DEL CAMBIO HISTÓRICO: UN ANÁLISIS DE LA RELACIÓN PASADO-PRESENTE 99

HISTORIA Y MEMORIA

VIII. EL RECUERDO COMO CONOCIMIENTO 111
IX. ALGUNAS CONSIDERACIONES EPISTEMOLÓGICAS PARA UNA «HISTORIA DEL PRESENTE» 120

X. Alcances y límites de perspectivas psicoanalíticas en historia 133
XI. La contribución de la historia a una memoria justa 149

Bibliografía 155

Apesar de la advertencia nietszcheana acerca de la peligrosidad que el exceso de los estudios históricos ocasionaría en la vida sana de los pueblos, el inicio del siglo nos encuentra instalados en lo que se ha dado en llamar «el giro histórico»: una creciente conciencia del impacto que la historia ejerce en los más disímiles campos del saber. Simultáneamente y más allá del mundo de la historia como disciplina académica, se observa una fascinación con la memoria, visible en la transformación de nuestra cultura histórica. Este fenómeno enfrenta al historiador con los límites de una disciplina que había permanecido aislada de los debates públicos casi más de medio siglo.

Este libro está organizado alrededor de tres grandes cuestiones: el problema de la historia de la modernidad, el debate en torno a la narrativa historiográfica y la relación de la historia con la memoria. En efecto, gran parte de las reflexiones teóricas del siglo XVIII acerca de los alcances del conocimiento histórico estuvieron motivadas por la preocupación de separar la historia de las *belles lettres* y delimitar su campo frente al de la memoria. Siglos después, ambas cuestiones retornan como ejes de las discusiones llevadas a cabo en los últimos tiempos en torno a la disciplina historiográfica. Este libro, entonces, también puede ser leído como una historia de reflexiones filosóficas que giran alrededor de ciertos problemas comunes que enlazan los debates contemporáneos con los tiempos modernos.

María Inés Mudrovcic es doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de Buenos Aires, profesora titular de Filosofía de la historia en la Universidad Nacional del Comahue, directora del Centro de Investigación en Filosofía de las Ciencias Sociales y Humanidades de dicha institución e investigadora del Conicet. Es autora del libro *Voltaire, el Iluminismo y la historia* (1996) y de numerosos artículos y trabajos sobre filosofía y epistemología de la historia.

ISBN-13: 978-84-460-2063-9
ISBN-10: 84-460-2063-7
9 788446 020639
-akal- EDICIONES
www.akal.com

creative commons